

315  
KUTUPHANESİ  
İSTANBUL  
MUSEUM

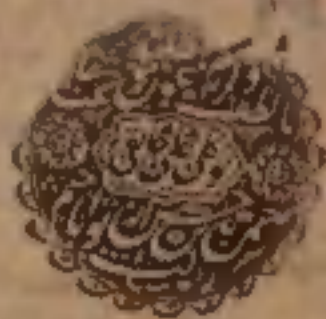
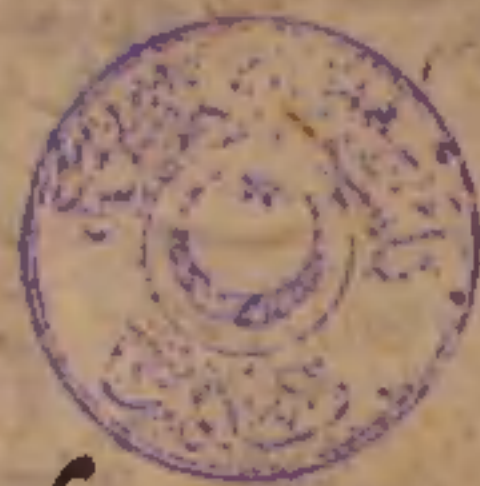




[illegible]



شرح مفاصل الحقائق  
سعد الدين التفتازاني



شرح مفاصل



٢٤٢  
١٥٥٧

٤١٥

Süleymaniye	İshfahan
Kişin	NUSEHİN PASA
Yeni	
Eski	315



عليه منة عليه على ما قلناه  
اذ قال اقل العجرا والاشغل وكون العجرا  
عليه منة عليه على ما قلناه  
اي وقت العيش والوقت الطويل  
تولد اذ العيش والوقت الطويل  
الوقت الطويل والوقت الطويل

وقتة يقال  
على الفاعل في  
الزمان

المستخرج من كتاب  
الشمس

استعمال العون بكلمة على الضرر  
وكذلك الباب وتوافق  
وفي بعض النسخ قول بالعين  
المهمل وهو في القبول بالهيئة  
يقال على الامور الشدة وتقام  
وبالعين المعجمة وهو الغالب وهي  
كل ما ذهب بنو ائمنه



[illegible][illegible]

اما الاول فانه يسمى العقل في اللغة  
 بعد رتبة التحصيل فيقول العقل  
 وذلك ان في تلك رتبة في الفلسفة  
 تحصيل العقول مطلقا وما قبل  
 العقل هو العقل فيذوق ما قبل أن  
 اراد به عند المعارض بين العقل  
 والعقل في رتبة العقل فليس كما علم  
 وان اراد ان الحس والقياس شرعي  
 للعقل كما هو منبذ الاشاعة لا كالب  
 المسمى فان ذلك يختلف في الاجسام  
 الفوقية لان العقول الفوقية الاصلية بل  
 المراد من الواجب استعمال العقل في كون  
 حجة على العقل فيما امكن ذلك انما هي ليس في  
 رتبة اذ اراد ان يحصل معصية حكم العقل  
 فيقول على قصوره ويعتقد اصل العقل وبنال  
 على كفايته بل فانه وذلك لما ثبت في علم

فانظر العلية من الكثرة العلية  
انما في تلك الاول مبداء على  
والثانية على كثر العلية انما كانت  
فان كان الاول مكان العلية والثانية  
بمكان العلم

بازاء الحكمة النظرية للفلسفة وهي عندكم تنقسم الى العلم المقسّم في امور مستغنى  
 عن التجربة في الوجود والقصور جميعا وهو الاثبات في الفقه فقط وهو الرياضي او التقني  
 اصلا وهو الطبيعي وكل من منها اقسام وفروع كثيرة الا ان المقدم في الالف ثمانية  
 العقل والنقل معرفة المبدأ والمغا المبادئ بالاثبات والبرهان الآخر  
 طريق الوصول اليها هو النظر في الحكمة من مجرّد الاعراض علميا من عند الي  
 هو اضع من كمال الله تعالى ما حرم انشا راميه المومنين على كرم الله وجهه  
 الى ان التبيين في حال النقص العلية ما يهبط المفاضلة في غاية الحكمة والنظرية  
 العلم بالمبدأ والمغا وما بينهما من جهة النظر والاثبات بحيث قال رحمه الله  
 امرانا على نفسه واستعد لترتيب وعلم من اين وان الى اين فانظر المبتدئين  
 على ما يتبع معرفته الصانع تعالى صفاته وافعاله وما يتبع على ذلك  
 من النبوة والمعاد وما يتبعه ما لا يبيل العقل باستقلاله وما يتبع عليه  
 اثبات ذلك من الاحوال المنقضية بالحوادث او الاعراض او الشاكلة لانه  
 الموجودات في ذاتها بآب الكلام ختمت في الانوار العينية والاعراض  
 والحوادث والالتفات والسميات وقد جرت العادة بتفصيل  
 حيث تجري مجرى التواريخ التي تسمى بالمباني فربما الكتاب على  
 منه مقاصد **فوجد الضبط** ان المذكور فيه ان كان من جهة الكلام  
 فاما سميات فهو المقصود من عقليات يتحقق الواجب  
 الخامس او بالكلية مجموع وهو الرابع او العرض هو

الحساب الذي ذكره في المتن  
عن المتن الذي ذكره في المتن

الكاتب أو لا يتحقق واحد وهو الثاني وإين لم يكن  
منها صلا الفتن فهو المقصود الأول من الكتاب  
ووجب الترتيب في اللاحق على  
السابق في بعض البينات والخصائص  
والكتابة أريد في من كتاب  
في المسئلة الروي في البينات  
واعادهم في بعض  
مسئلة الروي في الآليات كون الحق وبنات لا يتحقق  
حقيقة الروي وتبين اقربها وكذا مسئلة السموات  
في حشر البعاد لا اعاده المعلوم بعيدة ويكون ما بينهما بين  
والقول الحق حقيقة الروي  
مكون الحق وبنات لا يتحقق  
الاحصاء وان لم يتحقق  
المعلوم بعيدة

الاول ان  
يقدمه مؤلفه  
الحق يقين ما لا  
الاسنان في  
سوق  
حلا الكلام ولا  
كان الحيلة ليس

كل من  
كل من  
فعل  
على  
كالتيه



انما هذا الكتاب  
 الذي هو في يد  
 من يد الله  
 الذي هو في يد  
 من يد الله  
 الذي هو في يد  
 من يد الله

ایں بالا حکام سوا، کانت  
اغتناف و تہ او علیہ



جواز كون موضوع المسئلة  
موضوع العلم على تقدير  
المسئلة ظاهر قطعا وعلى  
تقدير الجامعة بنى على موجب  
البعض او يختص بما يختص به

فمن غلبه  
فمن غلبه

لو اراد السائل بالموضوع موضوع القضا يا المسألة  
بالكل اكله اراد بالموضوع موضوع العلم وذلك  
محول موضوعات الحكم بالكل فلا اثر ليس ما دة  
كأن فصله هو العلم بمن الحيزه الموضوعه  
الافضل بالموضوعات المافصله ومحوالاتها  
فصله فاقاد وجوبه للمافصله ومحوالاتها  
ابزار عقلية بصوره العلم كاعتناء الانسان

وصيرة الحدة الاسمي حقيقة فيما اذا كان  
الاسم موضوعا لحقيقة الشئ لا العوارض فاذا  
يقين ونخرج مفهوم ذلك الاسم فقبل العوارض  
اسمي وبعده حقيقي وما اذا كان موضوعا للعوارض  
فقبله وبعده اسمي بالثبوت الى حقيقة ذلك الشئ  
وان كان بالثبوت الى تلك العوارض حقيقيا  
تأمل

من غير اعتناء ان يكون موضوع علم او غير  
الذي يعتنى من كلامه ان يكون ان يكون له علم او لا  
موضوعات او لا كما اذا كان الموضوعات متشابهة  
حزب من العين في العلوم هو الذي  
ان يحرك العلم بالاداء واض الى انية  
في ان يكون عبارة عن المبادئ  
في النوع ففصل تعيين نوعي



[illegible][illegible]



عطف نفسي  
للتعلق بها

مطلقا كن في ذاته مطلقا  
بكذا قيل وانقسامه ان كان  
في ذلك المخلوق قول ما هو موجود  
مطلقا في ذاته المخلوق عند الخلق المذكورة  
ويبين ان حق ان يكون الموجود مطلقا  
لا يستلزم الموجود الواجب به



[illegible]

ان تاج التاج مطاوع  
علم الخلافة



وكان هذا من حال موضوع العلم انما لا يبين فيه اذا كان البحث فيه عن الماهيات التي  
 غير الوجود والافئدة المتوقفة على كماله لا يبين على ولا ينظر بل ليس لها كنه سمي فان قيل  
 هذا لا يبين على راس من يجعل الوجود نفسا لما فيه وهو ظاهر ولا على راس من يجعله زجرا  
 لان المرض الذي يكون مختصا فلما سواه كان ذاته نفس الوجود او غيره فاما ان يكون  
 قضية كسبية فلو لم يكن الوجود في الخارج بطريق الوجوب فيتم الجواب او لا فينظر  
 اصل الامر اضيق انما ان لا علم شرعي في موضوعه فلما يبين بانه في وقت نظر اما  
 او لا فلانه ليس من شرط المرض الذي ان لا يكون معلولا للغير بل ان لا يكون له في الشيء  
 طوقا لا خارج غير مساو والحقا على كون الصحة والمرض عرضا ذاتيا للسان والحوكة  
 والسكون للجسم والاحتكاك والاختلاف للخط لا غير ذلك واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون  
 بيان وجود شيء من الكلمات مسئلة من شيء من العلوم فلا يصح ان موضوع العلم انما يبين  
 في علم اعلى واما ثانيا فلان قولهم موضوع العلم لا يبين فيه بعد تقديره ان لا يثبت في العلم  
 غير الاعراض الذاتية للموضوع يكون لغوا من الكلام لان ما وجوده عرض ذاتي  
 يبين فيه وما لا يبين فيه ليس بوجوه ذاتي واما راجعا فلانه لا يثبت في كل علم موضوع  
 ومباد وسائر على كونه لان معناه التصديق بانية الموضوع وعلية السببية وقد  
 صار في علم الكلام من جهة المسائل واما خاصا فلان تصادف العلوم انما هو تصادف  
 الموضوعات فلا معنى لكون علم اعلى من اخر سوى ان موضوعه اهم فينبغي ان يؤخذ موضوع  
 الكلام الموجود او العلوم وان قالوا لا يبين اعلى من رتبة وان كان هو اعرف من جهة  
 وقد عرفت ان ما يبين فيه موضوع علم شرعي او مبادية لا يلزم ان يكون علما شرعيا بل يمكن  
 كونه يقينيا وعلى وقع الشرع فان قيل فقد آل الكلام الى ان الوجود المختص بموضوع  
 الصناعة وان كان من اعراض الذاتية لا يبين فيها كونه نظيرة ما مقصود اعلى بيان  
 بلية المركبة بل يكون مسئلة في نظيرة ما كونه بيا او مبينا في صناعة اعلى ولا يتوجه التماثل  
 بان بيانها لا يكون من الهيكلة المركبة وموضوع هذا العلم لا يكون ما هو مسلم الوجود  
 فلما موضوع الصناعة الاعلى اهم ووجوده لا يستلزم وجود الكس فيبين فيها وجود الكس  
 بالربيع انفس اهم اليه والى غيره وانه يوجد له هذا القسم ويكون ذلك بايراد  
 الى الهيكلة المركبة لا كونه من الالهي ان بعض الموجود جسم فيبين وجود الجسم في الطبي

موضوع العلم

ان بعض الجسم كنه فيبين وجود الكنه وعلى هذا القياس وربما يتنبه الغلط من هذا الكلام  
 لثبته فادخل في بعض ما سبق **والفصل الثاني** ذهب الامم الرازي الى ان تصور العلم يدعي  
 لوجهين الاول انه معلوم يمتنع الكس به اما المعلومة فتعلم الوجود وانما اشياء الكس  
 فلانه انما يكون بغيره معلوما ضرورة امتناع الكس بالشيء بنفسه او بغيره مجهولا والغير  
 انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور فتبين طريق الضرورة وهو الخط الثاني ان  
 علم كل واحد بوجوده يدعي اي حاصل من غير نظر وكس وهذا العلم خاص بسبب مطلق العلم  
 كونه من الخصوصية والسابع على البدني يدعي بل اولي بالبدنية فمطلق العلم بدني  
 وهو المطلوب واجيب عن الوجهين بان مبناهما على عدم التوقف على تصور العلم و  
 حصوله اما الاول فلان تصور العلم على تقدير الكس به يتوقف على تصور غيره وتصور  
 غيره لا يتوقف على تصور العلم ليعزم الدور بل على حصوله بناء على امتناع حصول المقيد به  
 المطلق حتى لو لم يقبل بوجود الكس في معنى الجزئيات لم يتوقف على حصوله ايضا وبعبارة  
 الموافقة ان الذي يحاول ان يعلم بغير العلم تصور حقيقة العلم وقد عرفت حيث حاول  
 العلم بتصور الحقيقة والاس ما في شرح المختصر ان الذي يراد حصوله بالغير انما هو حقيقة  
 العلم الا انه تباع في ايضا حيلة فكل ان توقف تصور غيره العلم انما هو حصول العلم  
 به انني على جزئيا متعلقا بذلك الغير اذ لا معنى لتوقف الشيء على حصوله واما الثاني فلان  
 البدني لكل واحد ليس هو تصور العلم بانه موجود بل حصول العلم بذلك وهو لا يستلزم  
 تصور العلم به فضلا عن براهته كما ان كل واحد يعلم ان له نفس ولا يعلم حقيقة فان قيل  
 لا معنى للعلم الا وصول النفس الى المعنى وحصوله فيها والعلم من المعاني النفسية حصوله في  
 النفس علم به وتصوره فاذا كان حصول العلم بوجوده به مبنا كان تصور العلم به مبنا  
 ويلزم منه ان يكون تصور مطلق العلم به مبنا وهو المطلوب وكذا اذا كان تصور الغير الذي  
 يكتسب به تصور العلم متوقفا على حصول مطلق العلم به مبنا وهو المطلوب وكذا اذا كان تصور  
 الغير كان متوقفا على تصور وهو الدور فلما قد سبق ان المعاني النفسية في النفس قد يكون  
 باعتبارها وهو المراد بالوجود المتصل بمنزلة الشجر وذلك ايضا بها لا تصور لها وقد يكون  
 تصور لا وهو المراد بالوجود الغير المتصل بمنزلة النخل الشجر وذلك تصور لها لا انصاف لها  
 الا يري ان الكس فيصنف بالعلم حصول الاكس في نفسه وان لم يتصوره وتصور الاكس حصوله



في نفس من غير التصاق به حصول العلم بالشيء في النفس لا يكون تصور ذلك العلم كما ان حصول  
مفهوم العلم بالشيء في النفس لا يكون اتصافا بالعلم بل بمراسمته ثم يكون ذلك اتصافا  
بالعلم بمفهوم العلم بالشيء على ان المفهوم حاصل بعينه فان قيل في تقرير الامام ما يدفع الجواب بقوله  
لانه قرر الاول بان التمسك العلم يتوقف على حصول العلم بالغير وهو يستلزم إمكان العلم  
بانه عالم بذلك الغير وعلى تقدير وقوع ذلك يمكن لزوم حصول العلم بالعلم الى حصول  
العلم على العلم وهو محال فالتمسك العلم يكون ملزوما لتصور الغير الملزوم لا مكان المحال وانما  
بان علم كل واحد بانه عالم بوجوده بدوي وعلى وجوده علم خاص وعلى كان العلم بالعلم الى  
بدوي كان العلم على العلم بدويا ولا كان مغلقة ان يقال العلم بانه عالم تصديقي وبدوي  
لا يستلزم بدوي لانه تصور لا يتوقف على تصور لغيره على ان العلم بالعلم الى دفعه بان  
هذا التصديق بدوي بعينه انه لا يتوقف على كسب ونظر اصلا لاني الحكم ولا في طرفه سواء حصل  
تصور الطرفين سطر الاوسطا وذلك حصوله من لا يتأتى منه النظر والكتب كالميلد  
والصبي قلت العلم بانه عالم بالشيء التصديقي وهو المستند على تصور الطرفين بوجه لا يلزم  
تصور العلم بحقيقة مع ان الكلام فيه على انه ان اراد ان العلم بالغير يستلزم إمكان العلم بانه عالم  
به قبل الكتب بحقيقة العلم بغيره بل اولى الحق في حقيقة الجواز ان يكون وقوع الحكم بعد  
الكتب **ب** **د** ثم اكثر توفيق العلم من خولة كقولهم مع قلة المعلوم على ما هو ادراك  
المعلوم على ما هو اشبات المعلوم على ما هو اعتقاد الشيء على ما هو ما يعلم به الشيء ما يوجب  
كون من مأمور عالم الى غير ذلك ووجه الخلط ظاهرة الا ان ذلك عند الامام حجة اهتمام  
لحقا معنى العلم وغيره كقوله قال في المستفيض ربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة غيرة  
حاجبة للجنس والفضل فان ذلك يقتضي في اكثر الالفاظ على اكثر المدركات الحسية فكيف في  
الادراكات وانما يتبين معناه بتقسيمه من انما التمسك لغيره مما يتبين به في اعتبار  
ولا خفا في غيره عن الشك والظن بالجزم ومن الجمل بالخطا بقية فلم يبق الا الاعتقاد المخلد  
وتبينه بان الاعتقاد قد يتبين مع غيره متعلقه كما اذا التمسك كون زيد في الدار ثم خرج زيد  
والاعتقاد كماله خلاف العلم فانه يتغير بتغير المعلوم ولا يبقى عند استقراء المتعلق لانه مستف  
واخلال للعقده والاعتقاد عقدة على القلب ولهذا يزول بتلك الحركات المتكاثرة العلم  
واما انما لا يتوان ادراك البصيرة سميته بادراك البصيرة فكما انه لا معنى للاصباح الا للظلمة

صورة البصيرة في عالم المطابق في القوة الباهرة كالظلمة في الصورة في المرأة كذلك العقل في المرأة  
مرآة ينطبع فيها صور المعقولات ارجعها وما لم يتبين على ما هي عليها والعلم عبارة عن اخذ  
العقل صور المعقولات في نفسه وانطباعها وحصولها فيه فان قيل المعلوم يتوقف على العلم  
منطق الاستبانه وبه المنطق في نفسه حقيقة هذا الكلام فظهر انه يريد غير تحديده بالحد الحقيقي  
لما لا يفيد امتيازاه وتبين حقيقة وان ذلك ليس بجديد وانه لا يريد المنطق جزئيا بل بجملة  
كما اعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين على ما في بعض النسخ وقال الامام الرازي توفيق العلم  
ما يخرج عن غلط لانه ما به قد بلغت في الظهور الى حيزه لا يمكن توفيقه شيء اجلي منه والى هذا  
ذهب كثير من المحققين من ان ما وقع فيه من الاستفاد انما هو لتسعة وقصور  
لا يخفى **د** ولان في اكثر احوال العلم يقال في الاصطلاح على ما كان منها ادراك العقل  
حقيقة حصول صورة الشيء في العقل ويسمى في كتب الكيفيات حقيقة ودفع ما اورده عليه وتبين  
نظر الى ان العلم صفة العالم والحصول صفة الصورة فتدبر الى وصول النفس الى المعنى اخذ  
ما ذكره الامام وغيره ان اول مراتب وصول النفس الى المعنى تتوقف على حصول وقوف النفس  
على علم ذلك المعنى فتصوره في كنهها لو ارادته ان يحد ذلك ما يمكنه بحاله حفظه ولذلك  
الطلب تذكره ولذلك الوجهان ذكر وانما خبر بان حصول الصورة في العقل ايضا صفة العالم  
ومنها احد اقسام التصديق وهو ما يعرف بالجزم والمطابقة واشبات فيخرج الظن والجهل  
المركب والتقليد وسنن بيا ذلك ومنها ما يسمي بالتصور المطابق والتصديق اليقيني على ما هو  
الموقوف للعرف واليقين ولم فيه عبارة ان الاولى صفة محلي بها المذكور لم يأت به في صفة  
تلكها بها ما يذكر ويثبت اليقينية انما ما مالم يأت به تلك الصفة انما كان او غيره  
وعمل عن الشيء الى المذكور ليعلم الموجود والمعدوم وقد يتوهم ان المراد به المعلوم لان في ذكر  
العلم ذكر المعلوم وعدل اليه تعالى من الدور وبالحجة قد خرج الظن والجهل لان الجهل لا يحل فيها  
وكذا اعتقاد العقل لانه عقدة على القلب والتخلي اشراج واخلال للعقده الثانية صفة توجب  
تميزه في المعاني لا يحل التفتيش اي صفة تستحق كماله من فامت به في في الالوهية العقلية  
كلية كانت او جزئية فيخرج من العقدة والارادة وهو ظاهر وادراك الحواس لان غيره  
في الاعيان ومن جعل على بالحسوس لم يذكره في القيد وخرج سائر الادراكات لان محال  
التفتيش في الظن والشك والوهم وفي الجهل المركب بالظن وكذا اعتقاد العقل لانه لا يزداد



المشكك بل ربما يتعلل بالنقيض ضما وقد يقال ان الجهل المركب ليس تميز وكذا التصور الغير  
المطابق كما اذا التسم في النفس من الغرض صورة حيوان ناطق واما المطابق فذا نظر  
لانه لا نقيض له بناء على ان في اخذ النقيض سانية الحكم والتكليف ولا يخفى ما فيه ومنهم من  
الحكم بالكلية ميلا الى تخصيص العلم بالكلية والمعرفة بالجزئيات فلا يرد ما ذكر في الموقف  
ان هذه الاية مع الغنى عنها كجملتها والتوليف الى جريانه في جميع افراد الموقف على ما  
ذكر ابن ابي حبيب ان اسم العقل يورد على كل واحد من تعريف الاعم والفعل المضاع على عكسه فالوا  
وهذا مضطرب النجاة ثم انظر من قولنا تميز لا يحتمل النقيض ان يرد نقيض التميز وكما لم يكن له كثير من  
ذهب بعضهم الى ان المراد انه صفة يوجب التميز اي بالاحتمال النقيض وليس شيئا واحدا اعتبار  
ذلك في متعلق التميز على ما قالوا ان اعتقاد ان الشيء كذا مع انه لا يكون الا كذا العلم ومع احواله  
لا يكون كذا احتيا لا هو حياض فالتعريف صفة يوجب للنفس تميز المعنى عند ما بحيث لا يحتمل النقيض  
في متعلقه ويرى على ذلك تقرير اخر اضيق بالعلوم العادية مثل العلم بكون الجبل حرا فانه كقول النقيض بان  
لا يكون حرا بل قد انقلب في هبائه كقولنا ان كان مكان الجبل انقلب على ما هو ان الحقيقة او بان  
يسلب عن الجبل الوصف الذي به صارت حرا وكل من الوصف الذي به يصير هبائيا  
ما هو ان بعض المتكلمين من تجس الجواهر في جميع اقسامها واحواب ان المراد عدم احتمال النقيض  
في العلم هو عدم تجوز العالم اياه لا حقيقة ولا كما ان في التصور فعدم النقيض اولاه لانه لا يمكن النقيض  
بدون سانية الحكم واما في التصديق فلا يستلزم جزمه بالحكم الى موجب بحيث لا يحتمل الزوال اصلا والاعادة  
كذلك لان الجزم بها يستلزم الى موجب هو العادة واما كقول النقيض بمعنى انه لو فرض وقوعه  
يلزم منه محال لانه لكونه في نفسه من الكمالات التي يجوز وقوعها ولا وقوعها وذلك كما حكم بياض  
الحكم المتسام قطعاً مع انه في نفسه ممكن ان يكون وان لا يكون والى كل ان معنى احتمال النقيض تجوز  
الحكم اياه حقيقة وحالا كما في الظن لعدم الجزم بمتعلقه او كما قال كافي اعتقاد المتكلم لعدم سانية الجزم  
به الى موجب من حسن او غل او عادة تجوز ان يزول بل يحصل اعتقاد النقيض جزمه وبهذا يظهر الجواب  
عن نقيض نفسه العلم باعتقاد المتكلمين المطابق فانه لا يحتمل النقيض في الواقع ولا عند الحكم وهو  
ولاعبرة بالمكان العقلي كما في العاديات **قوله** المبحث الثاني قد استشهدت في العلم الى التصور والتصديق  
واستعده بعضهم ما بينهما من الزوم اذ لا تصديق بدون تصور بل ذكرنا انه لا تصور كحقيقة بدون  
التصديق بالتحقق واما الكلام في التصور بحسب الحكم فعدوا الى التفسير الى التصور في جميع اقسامه

المشروط بعدم الحكم والى التصديق واجاب اخرون بان الزوم بحسب الوجود لا ينافي التفسير بحسب  
كما بين الزوج والفرق والخصر في التصور المقيد بعدم الحكم وفي التصديق ليس بان يخرج التصور الطرقي  
وبانجدة كلام القوم صريح في ان التصور المعبر في التصديق هو التصور المعامل به وهو التصور لا شرط الحكم  
اعني الذي لم يعتبر فيه الحكم لا الذي اعتبر فيه عدم الحكم وصرح الاعم والكاتب بان هذا هو المراد بالتصور  
الابن في التصور فقط واصل التفسير ان العلم اما ان يعتبر فيه الحكم وهو التصديق او لا وهو التصور  
معناه ان التصديق هو الحكم مع ما يتعلق به من التصورات على ما هو صريح كلام الاعم لا الادراك في التصديق  
بالحكم على ما سبق الى الفهم من عبارة حيث تقول انه الادراك المتعلق بالحكم او الادراك الذي يلحق بالحكم  
كيف وانه يذكر ذلك في موضع الامتداد لعل على كون التصور حرا منه ثم انه كثيرا ما يصرح بان عبارة عن  
نفس الحكم ويجعل الحكم مارة من قبل الافعال مارة ما به سيطرة بالكلية النفس ليست من جنس الافعال  
ولا الارادة وتجهيز على انه نفس الحكم وانه نوع من العلم تميز عن التصور بحقيقة لا يتصل الا بالشيء  
تجلب التصور حيث يتصل بها وبغيره لا يرى انك اذا اشككت في حدوث العالم فقد تصورت  
العالم والحادث والنسبة بينهما من غير حكم وتصديق ثم اذا اقيم البرهان فقد ظلت النسبة نوعا اخر  
من العلم هو الحكم بالحكم والتصديق وحقيقة اذ كان النفس قد قبلها لوقوع النسبة اولاً وتوابعها  
وليعبر عنه بالعارضة بكونه يدرك على ما صرح به ابن مينا وهذا ما دل في الشاهد التصوري قولك السائر  
عرض هو ان يحدث في الذهن بسببه هذه الصورة الى الاشياء انفسها لانهما مطابقة لها والكلية  
بخلاف ذلك وفي هذا الكلام ارشاد الى ان مدلول الخبر والقضية هو الصدق واما الكذب  
المتعلق بعقلي وليس فيه احضار التصديق في المطابق كما توهم اذ لا يلزم من حصول الشيء كالمطابقة  
نكاح في النفس حقيقة في الواقع **قوله** والضروفة فاضية يعني ان كلام التصور والتصديق ينقسم  
الى النظري والضروري لا ينافي من انفسا احتيا بعض التصورات والتصديقات الى النظر كالتصور  
الملك والجن والتصديق بحدوث العالم واستغناء بعضها عن تصور الوجود والعدم والتصديق بمتابع  
احتمال النقيضين والمراد الاستيناج والاعتقاد بالذات عن كون الحكم المستثنى في نفسه عن النظر ضرورة  
وان كان طرعا بالكلية على ما تقرر عند الجمهور من ان التصديق الضروري لا يتوقف بعد تصور الطرقي  
على نظر عبارة الموقف وهو ان البعض ضروري بالوجود والبعض نظري بالضرورة رجاء توهم ان الثاني  
ليس بالوجود بل كمن مراده ما ذكرنا وقدره القاضي ابو بكر العلم الضروري لا يلزم نفس مخلوق لا وما لا يجد الى  
الا انما كان سببها وقيد بالخلوق للضروري والنظري من اقسام الحكم الحادث وتعرض الى النفس



قد يتفكر عن العلم الضروري بان يزول بعد الحصول لطريقتي في افناء العلم كالنوم والفتنة او  
بان لا يحصل اصلا لانتفاءه من اصل من شرايط التوجه والقصور الطريقتين وانتفاء النفس والبدن  
والمتجربة وكذا ذلك مما يتوقف عليه بعض الضروريات واجيب بان المراد انه لا يقف على الاحكام  
والانفكاك فيما ذكرتم من الصور ليس بقدره الخلق وهذا ما قال في الحواشي اذ عارضة متروكة  
بالقدرة يعني انهم من قولنا كذا فلان سبيلنا الى كذا او لا يجب ان يقف عليه ولا يقف على العلم ان  
الاطلاق الضروري على العلم مأخوذ من الضرورة بخلافه في القدرة على العقول والتركيب كذا في المتن  
ولما قد يقف على العلم كونه خصيل مقدر الخلق الا ان فيه الحصول مرادها بقرينة جعل الضرور  
من اقسام العلم كالحادث ومفروض في عبارة العاقله ليجوز العلم بمثل تفاصيل الاعداد والاعمال  
بالقدرة على الخليل كخصيله ولا على الانفكاك عنه فان قيل رد على طرد العاقله في العلم بالانفكاك اذ  
لا قدرة على الخليل ولا على الانفكاك عنه في الضروري اجيب بان المقصود في الضروري في القدرة  
والجاء في النظر في شئ القدرة بعد الحصول اذ قبله يقف على الخليل بان يكتب وعلى الانفكاك  
بان لا يكتب بان قيل سئل ان مراد العاقله في القدرة على الانفكاك الا ان السؤل اراد  
لان الانفكاك سواء كان مقدر او غير مقدر ينافي اللزوم فلما اراد بالزوم الشئ او شئ  
الانفكاك بالقدرة على ان يكون في الكلام تفسير الاول وقسم النظري بما يقف عليه النظر الصحيح  
انه لا انفكاك عند لطريق جوي العادة عند حصول الشرايط ولم يعزل ما يوجب كذا في من ان حصول  
النتيجة غريب النظر ليس بطريق الوجوب ولم يعزل ما يحصل غريب النظر الصحيح لان من الضروريات  
ما هو كذلك كالعلم بما يحدث من الله او الالم وكما قال ما يقف عليه النظر الصحيح و اراد الاستعانة  
العاقله لان اظهر والكسبي لاجل الضروري و يراى في النظر في شئ كخيل طريق الاكتب بان النظر لا  
واما في شئ كخيل غير النصفية والالهام ولا يجعله سبيلنا على النظر فالكسبي ان من النظري والالهام  
بنها عادة على في الحواشي الا ان يجعل مثل النصفية والالهام من خواص العادات وقد عالج  
الكسبي ما يحصل مباشرة الابواب اختصارا في تعريف العقول والضروري ما يعالج به ونقص الكسبي  
النظري باسم الله لاني قد اختار الامم واختار الامم الاختيار الامم الاختيار ان كل ما يحصل من النصفية  
من ضروري لان الاكتب بان شئ من جهة المكتسب غير الخط والكاسب غير طريق الاكتب بان  
الاول فلان الخط اما ان يكون معلوما ولا يمكن طلبه والكتب بان لا شئ من حصوله او يكون مجهولا  
فلا يمكن التوجه اليه ثم اعترض بوجهين احدهما انه لم لا يجوز ان يكون معلوما من وجه ويتوجه اليه مجهولا

من وجه فيطلب وتماثلها البعض بالكتب بالضروري مع جوي الدليل فيه فاجاب عن الاول بان اما  
ان يطلب من وجهه المعلوم وهو لا شئ من حصوله او وجهه المجهول وهو الصانع لا شئ من التوجه  
اليه وعن الثاني بان ما يتعلق بالضروري كالقضية او النسبة معلوم كمن يتصور فلما شئ من التوجه  
اليه والمجهول كمن يتصور فلما شئ من حصوله وهذا بخلاف الضرور فان ما يكون مجهولا لا يجب  
التصور ليكون مجهولا مطلقا اذ لا علم قبل التصور واما ان يتعلق الضروري بجوي ان يتصور قبل  
الضروري علم هو التصور بخلاف ما يتعلق بالتصور واجيب بانما اختار انه معلوم من وجهه ولا شئ من  
التوجه الى وجهه المجهول واما يتبين لولم يكن الوجه المعلوم من وجهه واعتبارا في كونه جوي  
كونه مجهولا مطلقا وذلك كما اذا علم ان ثمانية هي قوة والادراكات فظلية حقيقة او بوجه  
الكثرة على جميع ما عداه على ما هو المستفاد من الحد او الرسم فاجوب الخط لا يتصور في الحقيقة  
ولاني العارض وما ذكر في الحواشي من ان المجهول هو الذات والمعلوم بعض الاعتبارات تحتوي  
كما هو الالم اني امكان الكتب بالتصور كسب الحقيقة ونسبة على ان المجهول في الذات لا شئ من  
يطلب تصوره في لو علم النسبة حقيقة وقصد الكتب ببعض العوارض له كان ذلك بالعلم بالانفكاك  
ولو قصد الكتب بالعارض نفسه كان هو مجهولا حقيقة وما ذكر في تفصيل الحصول من ان كل ما  
المجهول والمعلوم حاصل لامة لانه هو الخط الزام للامام بما اعترف به من ان المعلوم اما المعلوم  
من وجه مجهول من وجه والوجهين متباينان احدهما معلوم لا مجال فيه والاخر ليس معلوم النسبة لكن  
ما احقق في شئ ظن ان هناك على الاما والافاء ذكر هو في تفصيل ان افكار ان الخط المجهول  
هو حقيقة الماهية المعلومة من جهة بعض خواصها واما الثاني فلان الكاسب اني المرف للماهية شئ  
ان يكون نفسها لا شئ من كونه شئ اجلي واهي معرفة من نفسه بل يكون ما ليس بها وانها نفسها  
فيعود المجهول واما بعضها او عارضا منها ويتدرج فيه المركب من الداخل والخارج ومن افرد بالذكر  
اراد بالداخل والخارج المخصوص ذلك ثم السمع اني يعرف الماهية اذ عرف شيئا من احوالها اذ  
لو كانت الاخر او باسرها معلومة او بغير مجهولة لم يكن المرف متفانيا في سبيل معرفة الماهية وهو  
ان التصور فافاء المرف ان كان نفسه عاد المجهول وان كان غيره لازم التوفيق بالخارج ضرورة كون  
كل جزءا جاعلا في الاخر ولو فرض انه اخلاها تنقل الكلام الى انه لا يفرق بين المركب منه ومن غيره فيعود  
المجهول او التوفيق بالخارج وهو ايضا بطا لان الخارج اما يقف معرفة الماهية الا علم اختصاصها  
بغير شئ لها ونسبة على جميع ما عداها وهذا بالضروري يتوقف على تصور الماهية وهو دور وتصور ما عداها



من الامور الغريبة المتعينة على التفسير وهو و في عبارة المواقف هناك حيث قال و يعرف الماهية عرف نفسه وقد اظهر الخارج وسقط لان ما ينظر هو التعريف بالخارج  
لا بالخارج وكان على حذف الباء اذ عرف بالخارج وعلى معنى و في الذي سانه ان يكون خارجا  
عن سائر الاجزاء فيكون البعض المرفى خارجا عنه ويلزم التعريف بالخارج وانما ادعى لزوم الخارج  
على ما هو متعارف لا يحصل بناء على ان معرف الماهية معرف للكل من سائر الاجزاء فليس عليه ان يفسر على ما  
كما هو متعارف المطالب العالي لم لا يخفى ان التعريف في بعض مقدمات هذا الكتاب لا كاف في دفع  
الا انه لم يلاحظوا التعريف بجميع الاجزاء وبالضرورة بالخارج اذ احتجنا الى التعريف من الاشكال  
التي هي اعم من الاول فبان مع الاجزاء وان كان نفس الماهية بالذات لكي لا يتبع التعريف بها  
لولا بقاءها بالاعتبار وتحقيقه ان الاجزاء قد يتغير بها تصورات متعددة بان لا يحفظ واحد  
على التفسير والترتيب فيكون كما سبنا الى حد وقد يتغير بها تصور واحد بان لا يحفظ المجموع في حيز  
المجموع فيكون مكتسبا الى حدوده او هذا معنى قولهم في الحدود والاشكال في احد تفصيل ولا اشكال في  
يكون تصور المجموع مرتبا على مجموع التصورات وسببا عنها فان قيل اذا كان مجموع التصورات متصفا  
الى تصور المجموع فان كانا حادثة كان هو ايضا حادثة من غير ان ينظر والاكتساب وان لم يكن  
حادثة لم يعلم من غير ان يكون مطلوبه وسقط الكلام الى ما يحصلها وكذا الكلام في التعريف ببعض الاجزاء  
وبالخارج بل في الكتب بالنسبة لاجزاء فلما يجوز ان يكون الاجزاء معلومة منفردة في سائر المقامات  
فيستقر الى النظر لا يختصر بالمجموعة مرتبة بحيث يفتقر الى تصور الماهية وهذا معنى الاكتساب وهو  
غاية الى تفصيل الاجزاء الصوري وعلى هذا انفس وقال في المواقف قد حان في قولهم جميع التصورات  
يقتضي تصور المجموع وانما ان الاجزاء اذا اختصرت مرتبة حتى حصلت فهي الماهية لانها لا تحصل  
مجموع بوجوب حصول سائر اجزاء الماهية وهذا كالا اجزاء الكارمية اذا حصلت كانت نفس الماهية بالخارج  
لا امر اثير تب عليه المركب وظاهره غير قادم لانهم لا يدعون ان مجموع الاجزاء امر بوجوب حصوله  
ام ان هو الماهية بل انه يجوز ان يكون تصورات الاجزاء امر بوجوب حصول امر او تصور المجموع  
اعترافا للماهية فان اردت في ذلك فليست له ضرورة ولا بد وان لم يكن له الوجودان فلهذا  
بالقياس على الوجود الخارج الى لانه لا يجوز في تصرفات العقل ان يلاحظ الموجود الواحد مرة فلهذا  
ومارة شيئا ولم يرد في حل الاشكال على ان قال احد مجموع الامور التي كل واحد منها تفصيل  
ولا يجدي نفع لان الحدود ايضا كذا فلا بد في بيان العبارة والسببية من ان يشار الى الامور من

الملاحظة تفصيلا حد واحدا لا حدود وهو معنى كلامهم و اما عن الثاني فبالا لانه ان معرف الماهية  
يجب ان يعرف شيئا من اجزائها لئلا يكون الاجزاء معلومة ويفتقر الى حصولها بمجموعة مرتبة  
محمزة عما عداها ويكون ذلك بالمعرف وحده ان الماهية وان كانت نفس الاجزاء يجب  
الذات لكي لا يلزم ان يكون العلم بها هو العلم بالاجزاء يعني التصورات المتعلقة بها بل ان  
من ملاحظتها بمجموعة مرتبة عن الاعراض ولجواز ان يمتد الاجزاء بمجموعة مرتبة وتفيد المعرف تصور  
الماهية بوجه يمازها عما عداها من غير حاجة بحقيقة شي من الاجزاء ولو سلم فيجوز ان يكون الاجزاء  
المعرف نفس المعرف بالذات وتعود التعريف الى الاجزاء والتفصيل كما في تعريف الماهية  
باجزائها او غيره ويصح التعريف بالخارج على ما سيجي وما ذكرنا من دفع ما يعارض ان جميع اجزاء  
الماهية نفسها فكيف لا يكون العلم بها علما بها وان معرف الشيء سببا لمعرفة ما يحصل في  
الذات فكيف لا يحصل شيئا من اجزائه وان علم حصول الشيء لو لم يكن علمه لشي من اجزائه  
لجاز حصول كل جزء بدونه فجاز حصول الكل بدونه فلم يكن علمه ونفسه بالهبة الاجزاء فانه لانه  
لحصول المركب وليست علم حصول شي من اجزائه وانما عن الثالث فبالا لانه ان التعريف بالخارج  
يتوقف على العلم باقتضاه بل على الاختصاص نفسه فان الذين ينتقل من تصور الكل  
الى تصور لازم الذهن وان لم يتقدم العلم بالكل ولم يكتفي في ذلك تصور الشيء بوجه  
ما وتصور ما عداها اجمالا كما في اختصار الجسم بهذا المعنى وان كان مبنيا على اشياء كونه في  
حيزين ومقتضاه حيزين غير متباعد و الى هذا الترتيب نظير من قال الوصف الصالح لتعريف الشيء  
يجب ان يكون لازما بين الثبوت لافزاده بين الاستفاد من جميع ما عداه وسبب ان يعلم انه  
وان كان لا يوجب الوجود لا بد ان يكون ملزوما بحسب التصور واجاب بعض المتخصصين  
عن الاول بمنع كون جميع اجزاء الماهية نفسها بل جزم بانه لفظا كما بان انما هي التي كل واحد  
منها متقدم على الشيء يمنع ان يكون نفس الشيء فلو كان بصيرة عند الجمع ماهية هي التي  
فيحصل معرفتها بها كما ان العلم بالجنس وبالفصل وبالتركيب التبعي يتقدم على العلم بالجنس التبعي  
بالفصل وهي اجزائه وبها يحصل العلم به ورد اشياء مارة بالضرورة ومارة بالاكتمال لانه  
فان جميع اجزاء الشيء ان لم يكن نفسا فاما ان يكون خارجا عنه وهو ظاهر السطحا او داخل  
فيه فليس كذلك شيئا منها ومن غير ذلك فلا يكون هي جميع الاجزاء بل بعضها والباقي لو كان الشيء غير جميع الاجزاء  
فما لم يحققه ما ذكره الغير وحده فلا يكون المفروض اجزاء او مع الاجزاء فلا يكون جميعا وانما حكم



فضعيف لان تقدم كل شيء على الشيء لا يستلزم تقدم الكل عليه لئلا يتبع كونه نفسا فلو كان  
هذا لازما لكان الكل متقدما على نفسه ضرورة تقدم كل فرد عليه والذي يلوح من كلامه انه يريد جميع  
اجزاء الشيء جميع الاجزاء الداخلة فيه من غير اعتبار التالف والامحاء والمركب تلك الاجزاء  
الاجتماع على ما قاله الكندي ان مجموع اجزاء الشيء ليس نفسه وانما تلك الاجزاء مع هيئة مخصوصة  
اجمالية واحدة بها هي نفس الشيء لا يتحقق ان هذا راجع الى ما ذكره البعض من ان كل العالم نوع  
لجميع الاجزاء المادية او كجسودها في الذهن كجسود صورة مطابقة لما في الاعيان وقدره هذا  
الحقيق بانه كما يعتبر في كل العالم الاجزاء المادية اعني الجسم والفصل يعتبر في الاجزاء الصورية اعني  
الترتيب لا الترتيب بالجسم والفصل لا على الترتيب لا يكون هذا ما تم اصرار على ان جميع اجزاء  
المادية والصورية ليست نفس المركب لانها عللوه وهو عللوا بها ومن المعلوم بالبداهة ان  
حصول الاشياء بتجسيم واحد وتخصيص واحد وهو يلزم اذ لا يكون حصول الاشياء  
بنفسه بل يكون حصول الجميع اجزاء المادية والصورية **قال** المجتهد الثالث لما كان العلم  
النظري ينشأ الى الضروريات جعلوا اشتباها والرد على منكرها من مبادئ الكلام يعلم ان  
يجعل منتهاى مقدمات القياس ويرى كونه ضروريا بل هو منها ولم يتقبلوا القبط التصورات  
الضرورية وكانها ترجع الى البداهيات والمسايدات وهو لا يقتضيهما الضرورية في منتهاى  
البداهيات والمسايدات والضروريات والمجربات والمتواترات والحدسيات لان القضايا  
ان يكون تصوراتها بعد ايراد ادراك من الانتهايات وسلامة الآلات كافي في علم  
العقل اولا فان كان كافي في البداهيات وان لم يكن كافي في الآلات كافي في العلم  
العقل ويعينه على الحكم او الى القضية او اليها جميعا فالاولى المسايدات التي هي اجزاء العلم  
والثاني لا يخفى ان يكون ذلك لازما وما من الضروريات او غير لازم ومع ان كان حصوله سهو  
فهي حدسيات والاولى ليست من الضروريات بل من النظريات والثالثة ان كان حصوله سهو  
فالمتواترات والاولى ليست **اما** البداهيات ويسمى اوليات فهي قضايها كحكمها بالعقل بغير تصور  
طرفها بل هو الواحد نصف الاشياء والجميع الواحد لا يكون في ان واحد في مكانين وقد يتوقف  
فيه العقل لعدم تصور الطرفين كما في قولنا اثنا عشر مساوية لشيء واحد متساوية او نقصان العدد  
كما في الطباعة واليد او لتدريس الخطر بالعبادة المضادة كما في العبث بها لان له الخلق  
على هو المذهب **واما** المسايدات فهي قضايها كحكمها بالعقل بغير تصور طرفها كالحكمة واليسر

كالعلم

كالعلم بان الشمس شمس والارض ارض او العاطفة لشيء وحدانيات كالحكم بان لنا خونا وغضا  
ومنها ما يحده بنوعه لا بالآلات البدنية كاستحساننا واثنا واحوالها وكما في حكم المحس خربة  
لانه لا ينفذ الا ان هذه الدار حارة **واما** الحكم بان كل دار حارة فحكم على حصوله  
الاحساس بخبريات ذلك الحكم والوقوف على علله **واما** القضايات فنقضايا كحكمها بالعقل  
بواسطة لا يوجب عنه تصور الطرفين وهو المعنى بانه لازم منضم الى القضية ولهذا يسمى نقضايا  
قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانها متساوية وبين **واما** المجربات فهي قضايها  
كحكمها بالعقل بانضمام كثر المتساوية اليه والقياس الخفي المنج لتعيين اليها وهو ان الوقوع  
المعكرو على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم يعرف ما به فكلما علم وجود السبب علم وجود  
السبب قطعا وذلك كالحكم بان السقوبيا سهل لضعفها **واما** المتواترات فهي قضايها كحكمها بالعقل  
بواسطة كثره من هذه الخبرات بانه يمكن استنباط المتساوية كثره تمنع قواطيم على الله ان ينضم  
الى العقل سماع الاخبار وان القضية قياس خفي هو انه لو لم يكن هذا الحكم حقا لما اضر به ذلك  
**واما** الحدسيات فهي قضايها كحكمها بالعقل كحكمها في النفس زودا الشك وحصول الاعيان  
بمشاهدة القرابين كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لا من اختلاف اشكال نوره كحكم  
اختلاف اوضاعه من الشمس ذلك ان بعضه واليا حارة الذي يلى الشمس وينقل ضوؤه الى اعيانه  
الشمس فيحس بالعقل بانه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك فهي كالمجربات في تكرار المساجدة وتواتر  
القياس الخفي **الا ان** السبب في المجربات معلوم السبب بغير معلوم ما به ومن الحدسيات معلومها  
الا ان الوقوف عليه يكون بالحس دون الفكر والالكان من العلوم المكسبة كمن عرف معنى الحدس  
في كتب النفس **وقد** خفي في البداهيات والمسايدات وذكر في المحصول ان الضروريات هي الوجوبيات  
وانها فليمة النفع في العلوم لكونها بغير مشقة والحسيات والبداهيات وتبعها المواقف  
الا انه ذكر في موضع اخر ان الضروريات هي الست المذكورة والوجوبيات هي الحدسيات كالحكم بان كل  
جسم في جهة واحدة **واما** الحدسيات في المحصول بوجهين احدهما ان البداهيات هي سمات الضروريات نظر الى ان الوجود  
لما كان لازما لتصور الطرفين فكان العقل لم يقف الا الى تصورهما والحدسيات هي سمات المجربات والمجربات  
والحدسيات من قبيل الضروريات موضع كتب على ما فصله الامام في المختصر لانهما كل منهما على جهة  
قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها وتارة بعضهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل  
اليقينيات فصلا عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل النظريات ثم خفوا



من القائلين بان هذه الاربعة ليست من الضرورية على انها ليست من النظريات ايضا بل واسطة  
لعدم افتقارها الى الكتب الفكرية وتبدد الشك كلام الامام حجة الاسلام حين قال العلم لا يصلح  
بالضرورة ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى السوء بتوسط واسطة تفتية اليه مع ان الواسطة حاضرة  
في الذهن وليس ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى واسطة كما في قولنا الموجود ليس بعدوم فانه لا بد فيه من  
حصوله من متين احدهما ان هو لا يدرك كنهه واخلاف احواله لا يجتمع على الكذب جامع الثانية  
انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمات ولا الى السوء بتوسطها  
وافضلها اليه وهذه الظاهر ان النزاع الفعلي مبني على تفسير الضروري انه الذي لا يفتقر الى واسطة  
اصلا او الذي يجد انفسا منظره اليه فان قيل المتواترات من قبيل المحسوسات بحسب السمع يجب  
ان يكون ضروريا بلانواع كالعلم بان النار حارة قلنا الكلام في العلم بضموع تواتر الوجود  
ملكه متساويا وهو مقول الله تبارك وتعالى حتى اذا كان المسموع المتواتر خيرا عن سبب خبره الى صادق كان العلم  
بضموع ذلك خبرا كالتساويا واما متساويا اذا تواتر الخبر بان الشيء دم قال البنية على المدعى واليه من على  
مع الشك فالعلم بان هذا صوت الخبز من ضروري ما خذ من الحس العلم بان خبر المتقول كلام النبي صلى الله عليه وآله  
من القضية التي هي من قبيل المتواترات المتنازع في انه ضروري او غير ضروري والعلم بان البنية يجب على  
المدعي كسب متعاد من ترتيب المقدمات غير ان هذا خبر النبي صلى الله عليه وآله وهو خبر النبي صلى الله عليه وآله هو  
من صدق قبل لالة المفردات وما يقال ان هذا خبره متواتر فعليه ان خبره يكون كلام النبي صلى الله عليه وآله متواتر سواء كان  
في نفسه خبرا او اثباتا **قوله** واما المتكروون قد شبهوا اتفاق اهل الحق على ان الحيات والبهائم  
مبادر اولي ما يقوم حجة على الغير والمركز لذلك جماعة منهم من قدح في الاحتياط وخصه المبادر بالاول  
في البهائم ومنهم من عكس ذلك منهم من قدح فيها جميعا والكل من الفرق شبه وقد اطلب الامام فيها بغير  
الاشك وتساوي القول بعدم كون الحيات من اليقينات الى الكبر الفلكية ورد بان اكثر علومهم اليقينية  
مبنية عليها والمبادر بالاول الضرورية مستندة اليها على ما صرحوا بان مبادر الجربات والمقولات  
واحد سميات هي الحسن بالجزئيات وان الاوليات يكتملها الصبي باستعداد يحصل العقولهم  
من الحسن بالجزئيات فكيف يثبت العلم بقولها انها ليست يقينية واعندنا بان المراد ان خبرم العقل  
بالحكام ما خذ من الحس قد توقف على شرط لا يعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت ذلك  
جعلوا البيان مواضع الغلط في المحسوسات وان ان احكامها يكون يقينية وانها يكون غير يقينية فضا  
الحكماء جعلوا البيان ذلك العقول لا سطيفيا وما ذكره من تخيل يحصل من ان الحكم الحس لا ليس من سانه

الماليف الحكمي بل الادراك فقط وان الحكم للعقل ليس الكلام الامام بالحق في ان الحكم الحس او  
العقل هو واسطة بمراتب عليه من المقصود حين قال ما محسوس من حين ان محسوس لا يوصف بكونه  
يقينيا او غير يقيني وانما يوصف من حين معارضة حكم العقل وحيث يصير المعنى ان احكام العقل في  
المحسوسات ليست يقينية لما قد يقع فيها من الغلط وهذا لا يختص بالمحسوسات لان العقولات الغريبة  
ايضا قد يقع فيها الغلط ولا يصح نسبة الى الحكم المتصور بحكم خلاف ذلك نعم لما ذكر الامام انه ثبت بكونه  
من الشك ان حكم الحس قد يكون غلط فلا بد من حاكم اخر فوثر غير كونه من خطأ بل يكون الحس هو حاكم الاول  
رده بان الحس قد يكون غلط ليس حكم اصلا بل حكم في الحكم هو العقل واما متعاقبه بيان هذا الغلط  
فيما اورده الامام من الصوفية فمقترب بانه يشبه من يتقرب او يعترف بالوثوق على الاوليات ويشتبه  
ببيان التنقيص عن مصابيح مواضع الغلط ثم احالة تصويبا الصواب ومخاطبة الخطا الى الصريح العقلي  
غير افتقار الى دليل في الوثوق بالمحسوسات والاجاب عن شيء من الشكوك والامام ان الهباب وحصركا  
واستقارها وتوخذ ذلك وجه الشكوك انه لا وثوق على حكم الحس اما في الكلمات فلانه لا يحيط بها  
كيف وهي لا تقتصر على الافراد المحققة واما في الجزئيات فلانه كثيرة اما يكون حكمها غلط بان يقع حكم  
في المحسوسات على خلاف ما هو عليه فاما زكي الصغير كبير او بالعكس والواحد كثير او بالعدد والى كل واحد  
وبالعكس الى غير ذلك كما نزل العنيد في الماء كالا حاصلة والجرة من بعيد كاللوز والقر في الماء قريبا والاول  
المختلفة في الخطوط المخرجة من مركز الرمي الى خطها عند ادارتها لولا واحدة من هاتين الظاهرتين في  
السفينة السفينة ساكنة وهي متحركة والسفينة متحركة كاد هو ساكن الى غير ذلك الاجاب ان غلطه في بعض الصور  
لا ياتي بجزم الخطا بل في تفسير الصور كما في الحكم بان الشمس مضيئة والنار حارة اذا العقل فاطع بانه لا غلط  
بهاك من غير افتقار الى نظر وان كان ذلك بكونه امور لا يعلم على التفصيل وهذا ما كان في الموقف ان  
مقتضى ما ذكر من الشك ان لا يجرم العقل باحكام المحسوسات بجزء الحس لان لا وثوق بجزءه بما يجرم به بكونه  
محتملا لان لا ان يكون كل ما يجرم به العقل احكام المحسوسات فمحتملا ان يصدر الاحكام بناء على عدم الوثوق  
بما وقع فيه من الجزم فتوكل بكونه محتملا برفع مقتضى ما ان لا يوثق لا بجزء مقطوف على حقه كما يتوهم اذ  
ليس له كثير معنى **قوله** ومنهم من قدح في البهائم قالوا انها فرع الحيات لان البهائم لا تشبه للبهائم  
بعد الحسن بالجزئيات والبنية كالبهائم من الحيات والحيات والحيات والحيات ولا يلزم من الفرع في الفرع  
الفرع في الامور اما يلزم لو كان الفرع لازما لفظا الى ذاته ووجه الفرع ان اجلي المقدمات اليقينية  
واعلا لا قولنا الشك والاثبات لا يتبعها لا يرتفع معنى ان الشك اما ان يكون واما ان لا يكون وهذا غير متوكل



اما كونه اجلي فلي واما كونه اعلى اي اسمى فلي توقف الكل عليه واستنادا اليه فلا يحفظ في قولنا الكل اعظم من الجزء  
انه لو لم يكن كذلك لكان الجزء الاخر كائنا وليس بكاي وفي قولنا الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين  
انه لو وجد فيها لكان الواحد اثنين فيكون احد المتضمنين كائنا وليس بكاي وعلى هذا القياس وانما عدم التوافق  
به فلان العلم بحقيقة هذه القضية وفطيمتها يتوقف على تصور الوجود والعدم اعني الكون واللاكون وعلى تحقيق  
معنى كون الشيء موضوعا وكونه محولا وعلى دفع الشبهة التي تور على الوجود وهذه الامور الثلاثة انما يبين  
بانها حقيقة فان عشت الانظار وحصل المطلب ويتوقف الحالة على حقيقة هذه القضية لكونها  
اول الاوائل لزم الدور وكون الشيء نظريا على تقدير كونه ضروريا وهو محال وان بقي منها في حيز الوجود  
لم يحصل الجسم بالقضية وهو المرام والواجب ان يداه العقل حازمة بها وبحقيقة من غير نظر واستدلال  
في تحقيق التسم ولاني دفع الشبهة وما يورد من الشكوك لا يورث قد حاز ذلك الجزم ولا يلحقه الشبهة  
الي من لا يعرف بالديهيات فان شيئا عرضا عنه وان شئنا شئنا عسى ان يعرف او يحصل  
استعداد النظر والحق في الحقيقة فمن الشبهة ان هذا التصديق يتوقف على تصور الوجود والعدم وتقر بما  
وهذا يقتضي الشبهة ولوني الذي وثبت العدم المطلق ما قضى غم لانه من امكن سلب العدم المطلق  
ليقتضي الوجود في الجملة فيكون هذا السلب قسما من العدم المطلق لكونه عدما معصافا وقسمه لكونه رفعا له  
وسلبا والواجب انه لا ياتي في كون المعنى لانا يتبين من حقيقة الذات والمفهوم وتباين من حقيقة المصالح في  
العقل ولاني كونه قسما من العدم من حقيقة كونه عدما معصافا وقسمه من حقيقة المفهوم وسيجي هذا اذا ياد  
تحقيق في بحث العدم ومنها ان الوجود ان اخذ في هذه المفصلة محولا يعني ان الجسم ما كائنا في المكان  
فاما ان يكون موجودا لشيء نفسا فليزوم كون الجزء الايلي الخواص انه مقيد قطعيا وكون الجزء السلي  
ماتقنا لان اطلاق السلب يقتضي واما لا يجب واما ان يكون غير ما فيلزم في الايجاب قيام الوجود  
بالشيء وجودا ان اخذ الموضوع خاليا عن الوجود ويشمل الوجودات ان اخذ موضوعا او شيئا بيا  
وجواب في بحث الوجود ايضا يلزم كون الشيء فيه وفي اتحاد الاثنين ويلزم في السلب فعل الشيء  
المستلزم لثبوته وقلنا كما يتبين من الوجود المستلزم لقيام الوجود بالعدم عند ثبوته لها والواجب انه  
لا امتناع في كون الشئيين متغايرين باعتبار متغيرين باعتبار على ما قرر من ان بين الموضوع والمحمول  
تغاير احسب المفهوم اتحاد احسب الهوية والمعنى ان ما عاين الجسم هو بعينه عاين الوجود وكذا لا امتناع  
في كون الشيء المطلق تابعا من حقيقة المصالح العقل ولا قيام الوجود بالمعنى موجودا على ما سيجي ان شاء الله  
هذا كله اذا اخذ الوجود محولا واما اذا اخذ البطلان بان عاين الجسم اما ان يكون اسودا ولا يكون اسودا فيلزم

في الجزء الايلي اي في الاثنين وقد سبق جوابه وانما كان المحمول صاعدا كان الموضوع موضوعا  
به وهي وجودية لان يقتضيها الوجود موضوعية وهي عدمية ومقتضىها الجسم ضرورة فيسلب الجسم موضوعيا  
ولا يندفع بكونها من الاعتبارات العقلية لان الموضوعية متقدمة بالمشبهين لا بالعقل ولان حكم العقل  
ان لم يطابق الخارج كان جهلا واذا ابطر الايجاب يتبين ان يكون الصادق وانما هو جزء السلب وانما هو  
بذلك لم يتجزؤ من صدور الايجاب في الجملة والواجب ان يتبين من ان صورة السلب كالا موضوعية لا يلزم ان  
يكون عدمية ولو سلم فنقيض العدم لا يلزم ان يكون وجوديا وان الحكم الذهنية لا يكون صدقها بتباين  
المطابقة لاني الخارج وحصول النسب والاصافات في العقل فقط لا ياتي انت بها الى الامور الخارجية  
لان معناه ان تلك الامور حقيقة اذا عاينها عاين حصول في عقله تلك النسب والاصافات ومنها ان الوجود  
عدم الواسطة بين الوجود والعدم وسيجي جوابه على ان هذا لا يقتضي بين الكون واللاكون وما ذكر في الموضوع  
من ان العالمين بها بلغوا في الكثرة هذا القوم الحق يقولهم معناه انه قد يكون محجة وذلك عند اعتبار من  
حسوس في العقل كونه سلبا لا اقل **قوله** ومنهم من قدح فيها اي في الحسب والديهيات جميعا  
وهم السوفسطائية قال في تخفيض يحصل ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية قوم لهم خلة ولسب  
وتشعرون الى ثلث طوائف اللاادرية وهم الغنميا والواخي ساكون وساكون في اياها ساكون ويطلق  
والعمادية وهم الذين يقولون ما من قضية برهنية ولا نظرية الا ولها معارضة ومعاينتها في العقول  
والعندية وهم الذين يقولون انهم كل قوم مع باقتياس اليهم باطل في القياس الى خصوصهم وقد يكون  
ظرفا النقيض حقا باقتياس الى شخصي وليس في نفس الامر شي كبح والتحقيق على ان السفسطة مستفزة  
من سوفسطائية ومعناه علم العنط والحكمة المحوثة لان سوفسطائية اسم للعلم واسط العنط وليس ولا يلى  
ان يكون في العالم قوم يتحلون بهذا المذهب بل كل عالط سوفسطائي في موضع علمه ثم لا يخفى ما في كلام  
العمادية والعندية من التناقض حقيقة اعترفوا بحقيقة اثبات او نفي شي اذا تسكوا فيها ادعوا شبهة  
بخلاف اللاادرية فانهم اصرروا على التردد والشك في كل ما يتوقف اليه حتى في كونهم ساكين وتسكوا بانه لا  
وثوق على حكم الحس العقل كما مر من شبهه الفزيين ولا على الكمال لكونه زعمها فلم يسيح الا طريق التوقف  
وعرضهم من هذا التمسك حصول الشك والتمه لا اثبات امر او نفيه فلهذا كانوا اسطر طريقا في العمادية  
والعندية والتحقيق على انه لا يميل الى النتيجة المتأخرة معهم لانه لا فائدة المحمول بالمعلوم وهم لا يعرفون  
معلوم صلا لم يصرون على انكار الضروريات الصاحية الحسب والديهيات وفي انكارها انما  
التمه ام لم يبرهم وتخصيص لغرضهم من كون الحسب والديهيات غير صالحة للضرورة بل مستقرة الى اثبات







لكل فرد من كونه على احد الاوصاف وتقع كلمة او لبيان ان المحذور لا يهاجم والترديد في الترتيب فلما  
 بان الظن هو المعبر عنه بعبارة الظن لان الرهان مأخوذ في حقيقة اولى الاعتقاد الرابع وهذه اعذر  
 غير واضح لان اعتبار رهان الحكم في حقيقة لا يصح معي او باعنا على التغير برهان الظن لان  
 الا ان يريد ان اصناف العلية الى الانقسام الى الرهان المعبر في الظن ونسب من اصناف المصدر  
 الى العاقل يعني كون الظن عالما راجا وقد يقال ان كلاما من الشدة خاصة ساطة اذ ليس المراد العلم  
 او الظن بالعقل بل ان يكون الفكر بهذه الحقيقة وذلك ان يكون حركة في العقول لتفصيل ما هو مخطط  
 والفكر الذي يطلب العلم هو الذي يطلب به الظن او غلبة فلا يمنع الانقسام **قال بعض** ان  
 النظر سواء جعلناه نفس الترتيب او الحركة المنقضية اليه سمي في علومه من علمه على هيئة مخصوصة يسمى المصدر  
 منها الى التصور مغزا والى التصديق دليلا ويكون العلوم الى المور في صفة مادة لذلك المصدر والهيئة  
 المحصلة صورة له وقد يقال فان الى النظر لهذه الملبسة او اطلاقا للفكر والنظر على العلوم المرتبة في  
 عبارة الامام وهذا معنى كلام الواقف ان لكل ترتيب مادة وصورة في الشئ في عبارة البعض ان  
 الصورة هي ذلك الترتيب الا ان المحققين على ان الترتيب هو ان يكون لبعض اجزاء ذلك المجمع طنة  
 البعض وضع ما او جعلها بهذه الحقيقة والصورة هي الهيئة العارضة للارواح بعد الترتيب بسببها يقال  
 لها انها واحدة وانفقوا على ان صحت المادة والصورة والنظر صحيح بوجه الخط والافعال لا يورس  
 اليه وصحة المادة في المعرف ان يكون المذكور في موضع الجنس من المادية وفي موضع الفصل فصلا وفي  
 موضع الخاصة خاصة ساطة لازمة وان يكون المذكور في الحق العام الجنس الفصل الترتيب الى غير ذلك من  
 الترتيب وفي الدليل ان يكون المقدمات مناسبة لمطابقة قطعا او ظاهرا او صاحب المطالب علمها  
 بين في الصانع الحسن وصحة الصورة في الموقف ان يقدم الامر بغيره الفصل او الخاصة بحيث يحصل صورة  
 وحدانية موازنة او مخيرة لصورة الخط وفي الدليل ان يكون على الترتيب المعترف في الانساج على الفصل  
 في ابواب القياس والافعال والتشكيل من المنطق فظهر ان في قسم النظر الى الصحيح والعاسد باعتبار المادة  
 والصورة تجوز اطلاقا بعد تقسيم الى الجلي والخفي بهذا الاعتبار ايضا فان اجزاء كل من المعرف والدليل قد  
 يكون ضرورية متساوية في الجلاء وقد يكون نظرية تنتمي الى الضرورية بوساطة اقل او اكثر وكذا الصور  
 القياسية للاشكال وفي عبارة الواقف رغبا يوم اختصص التجوز بانقسام النظر الى الجلي والخفي وخصه  
 بالدليل دون المعرف وابتداء انقسم النظر الى الصحيح والعاسد باعتبار المادة والصورة على تفسيره بالترتيب  
**قوله** الصحيح المعرف منسرا بطه قال الامام لانواع في ان النظر بغيره الظن وانما النزاع في اعادة اليقين فانكرو

السنة مطلقا وجمع من الفلاسفة في الالهية والطبيعية حتى اعترضوا على اسطوانة قال لا يمكن حصول اليقين  
 في الميت الالهية اما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والاطول وهذا اقرب ما يكون لحل  
 النزاع اذ لا يتصور حرج في ان يحصل من ضرب الاثنين في الاثنين اربعة وبالحجة لما كان مقصود  
 الامام الرد على المنكرين اقتصر على ان النظر المكفد للعمل مطلقا او في الالهية موجود في الجملة ولما  
 قصد الامام اثبات قاعدة ينطبق على النظر في الحقيقة الصحيحة الصادرة عما في كتب العلوم  
 اقتصر الى اثبات الوجبة الكلية فبعد النظر بكونه في القطعية اذ النظر في الظن لا يفيده العلم بما  
 وبان لا يعقبه شيء من اعداد الادراك كالنوم والغفلة والموت فانه لا علم بل لا ظن ايضا  
 وجعل كلام الامام المذكور ضد الادراك على ما هو رأي المنطقيين وان لم يوافق اصطلاح الفلاسفة  
 وتركنا التقييد بالعلم استغناء عن ذكر الصحيح اذ النظر في الظن لطلب العلم يكون فاسدا من جهة  
 المادة حين لم ياسب المطلوب وليتأمل النظر الخطأ به التصور هذا وظهر كلام المنطقيين انهم يريدون  
 بالعلم والنظر عند الاطلاق ما يخص المقصود بهيات وان ما ذكرنا في قولهم العلم صفة لوجبة غير الاقل  
 النقيض والنظر فكر يطلب به علم او ظن انه يتم المقصود والتقييد بالعلم **سأول** يعني حصوله بغيره  
 يشبه الى كيفية المادة النظر العلم فغدا هي فلو ان الله تعالى العلم عقيب بام النظر بطريق اجزاء العادة  
 اي فكر ذلك الاجزاء من غير وجوب بلح جواز ان لا يخلف الله تعالى على طريق فخر العادة وذلك كما في  
 من كتمان جميع الكمالات الى قدرة الله تعالى واخفاها ابتداء وانما الخفاء لا يكون واجبا في العلم  
 بهذا المذهب فتركان منهم من جعله بعض القدرة القدرية من غير ان يتعلل بقدرة العبد وانما قدرته على  
 احصاء المقدرات وملاحظة وجود النتيجة منها بالقوة ومنهم من جعله كسبا مقدورا وعند المنقولة هي  
 بطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعله فاعله فعلا اخر له كحركة اليد كحركة المصراع والنظر على ان تغير  
 فنته فعل لنا يوجب فعلا اخر له هو العلم اذ معنى العلم بهما الاثر الحاصل بالفاعل النفس النائية له  
 الاخر اض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر ايضا على اكثر التقاسيم الا يرى ان الحركة ايضا ليست كذلك  
 وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المصراع فعلان لفاعل واحد واجبة بعضا بعضها بعد التوليد  
 مطلقا على ان يكون له بان نذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا وكذا النظر ابتداء كقمة الكمال في النظرية وعرض  
 بان هذا لا يفيده اليقين لكونه عايدا الى القياس الترتيب وان ادعى بصوره فياس منطقي بان لعل لو كان  
 النظر مولدا لكان تذكره مولد لعدم المعرف واللازم بطه واما قولا الامام لان العلم بالعلم انما  
 عدم التوليد الاصل اعني في التذكر لعله لا يوجد في الفروع اعني ابتداء النظر وهي كونه حاصلا بغيره العبد



واختياره حتى لو كان التذكر بقصد العبد لكان مولداً فيصير على حاله في القياس كركب وهو ان يكون حكم العمل  
مستقلاً عليه بين مستند الخضم كمن يحل عند كل منها علة اخرى والحكم الخضم بين منع وجود الجامع بين  
الاهل والفرع اذا ابتداء النظر لاني تذكره في عدم المقدور به وبما وجود الحكم في الامل الى لان ان  
التذكر لا يولد العلم عند كونه بقصد العبد وانما ذلك عند كونه سائلاً للذهن من غير قصد العبد فانه يكون كمن  
فلا يصح تكليف العبد به وفي نهاية القول ما يشير بان علمه عدم التولد في التذكر هو لزوم اجتماع الموجدين على  
اثر واحد لانه قال التذكر عبارة عن وجود علمين احدهما العلم بالمقدّمات التي تتبعه والاخر العلم بانه  
كان قد اتى بتلك العلوم ثم ليس احد العلمين اولى بالتوليد من الاخر فيلزم ان يكون كل منهما مولداً للعلم بالنتيجة  
وهو في كل وجهين ان يكون علمه هو لزوم حصول العمل اذا التذكر انما يكون بعد النظر وقد حصل به وعلى هذا  
لا يكون التذكر بقصد العلم اصلاً وعند الفلاسفة هي لطريق الوجوب تمام العالم مع دوام العمل وذلك  
ان النظر بعبء الذهن لعنفه ان العلم عليه من عند واهم الصور ان يكون علم العمل العقل المتقن  
بصور الكائنات المتعقبات على نفسنا بقدر الاعتقاد عند اتصالها به وزعموا ان الوجه المحفوظ والكتاب  
الجبين في كل الشئ عبارة عن علمه ومما قد يهتبه اخراجه الامام الرازي وذكر حجة اهل العلم النعالي  
انه الخدب عند اكثر اصحابنا وهو ان النظر يستلزم العلم بالنتيجة لطريق الوجوب الذي لا بد منه كمن لا يرى  
التوليد على هو اني الحقنة وهذا ما نظر عن العاقل ان يكره وامام الحرمين ان النظر يستلزم العلم بطريق  
الوجوب من غير ان يكون النظر علم او مولداً وصرح بذكر الوجوب لئلا يحل الالتزام على الاعتقاد العالي  
فينصير هذا هو علمه الاول وقد صرح الام النعالي بان هذا من باب اكثر اصحابنا والاوّل من ينصير  
ويستدل الام الرازي على الوجوب بان من علم ان العالم متغير وكل متغير علمي في حصة من العلم  
في الذهن يتبين ان لا يعلم ان العالم علمي والعلم بهذا الاستماع ضروري وكذا اني جميع اللوازم مع الظروف  
وعلى هذا ان التوليد بان العالم في نفسه علمي فلو كان مقدور الله تعالى فيمنع وقوعه بغير قدرته فتوجب  
اعتراضه في المواقف بانها لا كان علم العاقل استماع ان يكون واجبا فانه الذي ان ينفذ فعله وان  
ترك من غير وجوب عليه او علمه لا يبال في ايراد الوجوب بالاعتناء على ما يجب لا بالتقيد فيكون ان لا يتقيد به  
لا يتعلق به العقدة والاعتناء ويكون هذا هو علمه الاول بعينه والحوال ان وجوب الاثر كعلمه  
معنى استماع العلم كمن اثره كالتقيد لا يبال في كونه اثر الخفا حائز الفعل والترك بان لا يخلقه ولا لزوم  
لا بان يخلق اللزوم ولا يخلقه كيز اللوازم كمنه مثل وجود الجوهر لوجود العرض وتحقيقه ان جوهر ذلك  
اعلم من ان يكون بوسيط او لا بوسيط وان جواز ترك المقدور لا يتبين ان يكون مشروطا بارتجاع مانع هو الصيا

مقدور

مقدور وهذا كالمولدات عند من يقول من العترة له يكونها بقصد العبد وانما المانع له استماع العلم كمن  
على المؤثر بان لا يتمكن من تركه اصلاً ولو صح هذا الاعتراض لارتفع علمه اللزوم من المحكمات فلم يكن تصوير  
الابن مستلزماً لتصور الاب ووجود العرض مستلزماً لوجود الجوهر الى غير ذلك والى هذا ان لزوم العلم بالنظر على  
عنده من حيث يتبين ان العلم كالتصور الابن وعادى عند الاولين حتى لا يتبين ان العلم بالنظر على  
خروج العادة كالاثر والى هذا ان العلم بالثبوت لا يثبت ان العلم بوجوه عادية مع تلك البنية  
او لزوماً عقلياً **قوله** فان قيل فلو قيل ان الحكم بان النظر بقصد العلم ان يكون ضرورياً او نظرياً او علمياً  
بطريق الاول فلو كان ضرورياً لما وقع فيه اختلاف العلماء وكسائر الضروريات وكان مثلاً قولنا ان  
نصف الاشياء في الوضوح من غير تفاوت لان التفاوت دليل على التباين وهو في الضرورة  
وكما الملازمين منتف لوقوع الاختلاف وظهور التفاوت واما الثاني فلو كان نظرياً لكان ثابتاً  
بالنظر وفيه دور من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزامه الدلول وهو معنى العادة وساقض من جهة كونه  
معلوماً كونه وسيلة وليس يعلم كونه مطلوباً وهذا معنى قولنا ان ثابت النظر بالنظر ساقض بان قيل مني استماع  
الغضبة النظرية ان العلم بها يستلزم العلم بالمقدّمات مرتبة بتعليم النتيجة وهذا انما يتوقف على  
كون النظر بقصد العلم لا على العلم بكونه المقوف هو المقوف عليه هو الصدق وهذا انما ان  
تصوره بالجمية مستقلاً عن الخاضعة للضرورة بمعنى انها يتصور فيصور وان لم يعلم الانقسام والازوم قلنا ان الكلام  
على ان اللازم في القياس هو صدق النتيجة والكلوم صدق المقدمات المرتبة واما الصدق في النتيجة علم  
العلم بحقيقتها فاما يستلزم الصدق في المقدمات المرتبة ويكونها مستلزماً للمطلوب بدنية او كذا با على تصور  
من ان العلم يتحقق اللازم مستقلاً عن العلم بالضرورة وتحقيق الكلوم وهذا بخلاف التوقيف بالجمية فان لزوم  
يتحقق بين التصوري حتى لو كان المقصد في المقدمات مع النتيجة كذا في سطر السؤال وتقرير  
الجواب انما خفا انه ضروري ولا يتم استماع الاختلاف والتفاوت في الضروريات بل قد يختلف في ما يقع  
من العلم كخفا في تصورات الاطراف وعسر في تحديد ما من اللوازم المانعة عن ظهور الحكم وتبين فيها  
التفاوت لتفاوتها في ذلك وفي كثرة التفات النفس اليها او خفا انه نظري يثبت بنظر خصوص ضروري  
المقدمات ابتداء وانتهاء في غير لزوم دو واستاقض بان يقال في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث ان  
هذا الترتيب المخصوص او العلوم المرتبة نظر اولاً معنى له سوى ذلك ثم انه يعنف بالضرورة العلم بان العالم  
حادث يتبين ان نظراً بقصد العلم على ادعاه الامام وان ثبوت اثبات العادة الكلية على ادعاه الاثر  
قلنا معلوم بالضرورة ان هذه العادة لميت بخصوصية هذه المادة بل لصحة النظر المخصوص فاداة وهو



واختياره حتى لو كان التذكر مقصدا للعبه لكان مولدا فيجب ان لا يكون هذا في كل وقت  
متفعا عليه بين المتعلم والمعلم على كل من كان له علم في كل وقت  
الاهل والفرع اذ ابتداء النظر لا يترك في عدم المقدور به وبين وجود الحكم في الاصل ان  
التذكر لا يولد العلم عند كونه مقصدا للعبه وانما ذلك عند كونه مساعدا للعلم في غير مقصده العبدانه يكون  
فلا يصح تكليف العبد به وفي نهاية القول ما يشهد بان علمه عدم التولد في التذكر هو لزوم اجماع الموجهين على  
ان واحد لانه قال التذكر عبارة عن وجود علم في احد ما العلم بالمقدورات التي تتبعها والآخرة العلم بانه  
كان قد اتى بتلك العلوم ثم ليس احد العلمين اولى بالتوليد من الاخر فيلزم ان يكون كل منهما مولدا للعلم بالشيء  
وهو في وجوبه ان يكون علمه هو لزوم حصول العلم اذ التذكر انما يكون بعد النظر وقد حصله وعلى هذا  
لا يكون التذكر مقصدا للعلم اصلا وعند الفلاسفة من يظن ان الوجوب لتمام العلم به واما العلم وذلك  
ان النظر بعد العلم ان العلم عليه من عند واجب الصور الذي هو علمه العلم العقل المتقن  
بصور الكائنات المتعينة على نفسه لا بعد الاخذ وعند اصحابنا وزعموا ان الوجوب لا يخلو ولا يخلو  
المعبر في كل الشئ عبارة عن علمه ومعرفة به بآخر احدا الامام الرازي وذكر في هذا العلم المتقن  
انه المذهب عند اكثر اصحابنا وهو ان النظر يستلزم العلم بالشيء بطريق الوجوب الذي لا بد منه لكي لا يكون  
التوليد على ما هو في الحقيقة وهذا العلم المتقن العاقل ان يكره وامام الحرمين ان النظر يستلزم العلم بطريق  
الوجوب من غير ان يكون علمه او مولدا وصرح في ذلك الوجوب لتمام العلم على الاستصحاب العاقل  
فيصير هذا العلم من جهة الاول وقد صرح الامام الرازي بان هذا مذهب اكثر اصحابنا والاول من جهة  
والتذكر الامام الرازي على الوجوب بان من علم ان العالم متغير وكل متغير علم في حقيقته بغير العلم  
في العلم يتبين ان لا يعلم ان العالم متغير والعلم بهذا الاشياء ضروري وكذا في جميع العلوم مع كل ما  
وعلى هذا لا يتولد العلم في العالم في نفسه فلو كان مقصدا لانه تعالى فيمنع وقوعه بغير قدرته فتوجه  
اعتراض الخلق بان لا يمكن ان يعلم العاقل ان يتبين ان يكون واجبا فانه الذي ان شاء فعل وان  
ترك من غير وجوب عليه او عنه لا يمكن ان اراد الوجوب بالاشياء على ما يجب لا بالتفكر في حيزه ان لا يتبين  
لا يتبين بالقدرة والاشياء ويكون هذا هو المذهب عند الاول معينه والجلاب ان وجوب الاثر كالمعلم  
معنى استيعاب العلم انما هو كونه اثر الخلق جازية الفعل والترك بان لا يخلقه ولا يترك  
لان العلم لا يخلو ولا يخلو كز اللزوم المكنة من وجود الجوهري لوجوده في حقيقته ان جواره الذي  
اعلم ان يكون بوسط او لا بوسط وان جواره ترك التذكر لا يتبين ان يكون مشروطا بارتجاع ما به هو الصيا

فصل في العلم

مقدور

مقدور وهذا كما هو دلالات عند من يقول ان المقصود بكونه مقصدا للعبه وانما العلم في الاستيعاب انما هو  
عن الخلق بان لا يتمكن من تركه اصلا ولو صح هذا الاعتراض لارتفع علامة اللزوم عن المحكمات فليس يصح  
الاجاب مستلزما لتصور الاب وجوده من مستلزما لوجود الجوهري في غير ذلك العلم ان لزوم العلم بالنظر على  
عند من حتى يتبين ان العلم كالتصور الاب بمقدور الابن وعادى عند الاولين حتى لا يتبين ان العلم بالنظر على  
خارج العادة كالا حواي للدار والى المذهب الثالث لا كتابا ان في العلم بكونه عاده مع العلم بالاشياء  
او لزوم عاقل **قوله** فان قيل فلو قيل ان العلم بالنظر مقصود العلم انما ان يكون ضروريا او نظريا او علميا  
بطا اما الاول فانه لو كان ضروريا لما وقع فيه اختلاف العقلاء كسائر الضروريات وكان منقولها الى  
النصف الثاني في الموضوع في غير تفاوت لان التفاوت دليل الامار والاعتناء به وهو في الضرورة  
وكما انما بين شتى لوقوع الخلاف وظهور التفاوت واما الثاني فانه لو كان نظريا لكان ثابتا  
بالنظر وفيه دور من جهة توفيقه على الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو معنى المادة وساقض من جهة كونه  
معلوما كونه وسيلة وليس معلوم كونه مطلوبا وهذا معنى قولهم ان ثابت النظر بالنظر ساقض فان قيل من اشياء  
القصية النظرية ان العلم بها مستقيا من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم النتيجة وهذا انما يتوقف على  
كون النظر مقصدا للعلم لا على العلم بذلك المتوقف هو المقصود والموقوف عليه هو الصدق وهذا انما ان  
تصور ما به مستقيا من الحاشية الملازمة بمعنى انها يتصور فيضيق وان لم يعلم الاقسام واللزوم قلنا من الكلام  
على ان اللزوم في القياس هو صدق النتيجة والمعلوم صدق المقدمات المرتبة واما المقصود بالنتيجة فليس  
العلم بحقيقته فاما مستلزما المقصود بالنتيجة المرتبة وكونها مستلزما للحق بربها او كذا با على ما تقرر  
من ان العلم يتحقق اللزوم مستقيا من العلم باللزوم وتحقيق المعلوم وهذا خلاف التوفيق بالحاشية فان اللزوم  
يتحقق بين المقصودين حتى لو كان المقصود بالنتيجة مع المقصود بالنتيجة كذا في سطر السوال وتقرير  
الجلاب انما هو انه ضروري ولا يتم استيعاب الخلاف والتفاوت في الضروريات بل قد يختلف فيها مع  
من العقلاء والحق في تصورات الاطراف وعسر في تحديد ما من الواجب انما هو في ظهور الحكم وتبين فيها  
التفاوت لتفاوتها في ذلك وفي كثرة التبعات النفس بها او نحو انه نظريا يتبين بطريق خصوص ضروري  
المقدمات ابتداء وانتهاء من غير لزوم دو او ساقض بان يقال في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث ان  
هذا الترتيب المحض من العلم امر بغير نظر او لا معنى له سوى ذلك ثم انه يقيد بالضرورة العلم بان العالم  
حادث يتبين ان نظرا يقيد العلم على ادعاه الامام وان شئت ان ثابت العادة الكلية على ادعاه الامام  
قلنا معلوم بالضرورة ان هذه الامادة ليست بخصوية هذه الامادة بل هي النظر المخصوص مادة وهو



وكونه على غير انظر فكل نظر يكون كذلك في العلم وهو الخط وهذا ما قاله الامام الخميني انه لا يعتد في اثبات  
جميع انواع النظر بنوع منها ثبت نفسه في غيره الا انه ما اعترف بان ثبات الشيء بنفسه في العلم لا يثبت  
بان فيه تافها ونقصا في نفسه على نفسه وجوابه ان نفس الشيء يجب الذات قد يعايرها بحسب الاعتبار في ذاته  
في الاحكام كمنه النظر الذي استنباه كون كل نظر مفيد للحكم فانه من حيث ذاته وسيلة وثيقة ومعلوم  
ومن حيث كونه من افراد النظر مطاوعا وفردا وفردا وتفضيله ان الموقف المحمول الخط بالنظر هو القضية  
الموجبة المطلقة او الموجبة الكلية التي عنوان موضوعها مفهوم النظر اعني قولنا النظر يفيد العلم او كل نظر يفيد  
مفسر انظر مفيد العلم والموقف عليه العلوم بديهة هو القضية الشخصية التي موضوعها ذات النظر بخصوص  
اعني قولنا العالم متغير وكل متغير حادثة في العلم بان العالم حادث في غير اعتبار كون هذا الموضوع  
من افراد النظر فلا يكون الشيء الواحد بالذات والاعتبار بتعدد ما على نفسه ومطلوحا حين ما ليس معلوم  
الدور والتساقض واصل الباب ان الحكم بالشيء على الشيء قد يختلف لوانه من الانشاء عن الدليل او الوجود  
اليه او الى التنبه او الى الحكم او غير ذلك باختلاف التعبير عن الحكم على مثل اذا علمنا ان الحكم على العالم  
بالحدوث فربما يقع التعبير عنه بما يجعل الحكم غير مفيد اصلا كقولنا كل موجود بعد عدم حادث او بعد انقضاء  
كقولنا كل ما عاين تعلق القدرة والارادة بالحادث فهو حادث او مفيد كسب كقولنا كل متغير فهو حادث  
وبهذا يتجلى ما يورد على السطر الاول من ان العلم بالنتيجة لما توقف على العلم بالكلية التي هي كلية افراد  
موضوعها موضوع النتيجة لزم توقف النتيجة على نفسها وكونها معلومة قبل ان يعلم وهو ما نفى وذلك لان  
معلومية الحكم حدوث العالم من جهة كون الحكم عليه من افراد الاوسط كالتعبير لانتفاء قضى في جميعه في جهة كونه  
من افراد الامر اعني العالم فان قيل لا يخفى في ان كون النظر مفيد للعلم ضروري في السطر الاول نظرنا في  
بقي الاستسكان فليقتضه ان ضروري مطلقا على ما ذهب اليه الامام الرازي او نظري مطلقا  
على ما ذهب اليه الامام الخميني قلنا الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر فيقال النظر او كل نظر على  
نظر انظر يفيد العلم وما ذكر من التخصيص قطعنا انما هو في الخصوصية من قولنا العالم متغير مع قولنا وكل متغير  
حادث او كل من القديم مع متغير فان العلم باعادة الاولي ضروري والثاني نظري على ان هذا التخصيص  
انما هو بالنظر الى ترتيب المقدمات ووضع الحد الاوسط عند الحد من الاخرى واما بعد حصول جميع  
الشرائط فالحكم باعادة كل من خصوصيات النظر العلم ضروري في جميع الاشكال على ما يراه بعض المحققين في  
ان من جهة الشرط ملاحظة جهة دلالة المقدمات على الخط وكيفية اندراجها بالقوة حتى قال الامام حجة  
الكلام ان هذا هو السبب الخاص بحصول النتيجة بالتفكير وبدونه ربما يذلل على النتيجة بحصول المقدمات كما اذا

ملاحظة  
دفع الى نتيجة كون النظر مفيد بالعلم والضرورة

راي عليه من البطلان فتوهم انها خارج ملاحظة انها معلومة وكل معلومة عارضة في ان من ملاحظة جهة  
الانسان والتفكير ككيفية الاندراج في شي وبني الاشكال في الخلاصة حتى ذهب بعض اهل التحقيق الى ان النظر  
يرجع الى السطر الاول بحسب التفصيل وان لم يتمكن من تخصيص العبادة فيه وتمام تحقيقه في شرح الامور الصعبة  
المواقف ثم كلام القوم هو ان العلم يكون التفصيل للانسان في شرط الاندراج ضروري وحديث السطر بتفصيل  
ومنع الامام على ما قال ان ذلك لما يكون عند حصول احد المقدمات في وقت واحد واعتبارها بتمام اشكال  
الشك في النتيجة وكما ذكره في ذلك على اطلاق ذلك بان الاندراج لو كان معلوما معيار النتيجة في اشكالها  
مقدمة اخرى مشروطة في الاندراج فينتقل الكلام الى كيفية التماسها مع الاولين ونضيف الى اعتبارها لانها  
لها من المقدمات متعدي لان ذلك ملاحظة ككيفية نسبة المقدمات الى النتيجة لا قضية هي جزء القياس  
مكتوبة مقدمة على انه لو كانت مقدمة او جعل عبارة عن التقدير فيكون الامر بعض جزئيات الاوسط التي حكم  
على جميعها بالاكبر فيلزم ان يكون له مع المقدمات بنته واندرج في شرط العلم بها لتفصيل مقدمة رابعة  
والمعجم ان قيل لا ندري ان لا يكون في حصول المقدمات كيف انتهى بل لا بد من ترتيبها على بنته لتفصيل  
هي الجزء العلوي بحسب ما يكون على ضرب من الضروب المختلفة وانه لا بد من ذلك في غير السطر الاول من بيان الاول  
بالخلف والعكس او نحوهما حتى لو استحضرت المقدمات في حديث البعلة على بنته السطر الرابع لم يمنع انه  
الشرط في الحكم بالنتيجة في هذا العلم قلنا هو ان حصول العلم بالنتيجة بعد تمام القياس  
مادة وصورة بعض حصول المقدمات على بنته فتفصيل بنته مشروطة بملاحظة تلك النتيجة فيما بين المقدمات  
ولنتيجة النتيجة اليها وكيفية اندراجها فيها بالقوة ويكون ذلك في السطر الاول في الدلائل والانتفاء وفي البرهان  
بالاكتساب ويرجع النظر الى بيا اثبات او نفي هو الواسطه من لزوم اثبات او نفي هو الخط على حقيقة  
السطر الاول ويكون طريق السبيل لتفصيل هذا الشرط من جهة ما استدل بعض الحكماء على ما ذهب اليه من انه  
يتفاوت الاستسكان في الاندراج ومنها وخفاء ان انه لم يجرم بذلك لان كون طريق البيا لتفصيل هذا  
الشرط ليس بطريق الجواز ان يكون في نفسها شرط العلم بل هو السبب الذي هو لازم الاشكال في العلم لا في العلم  
بلا واسطة وموجها بواسطة حتى او اخفى وقد يقر بان المقدمات المعين في نتيجة منها سطر  
بقي الاندراج كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وان غير بين كقولنا كل متغير حادث والعالم متغير فلو لم يكن  
له نتيجة خفي في لزوم النتيجة لما كان كذلك لا في المادة وجاب بان اللزوم متعدي وهو العالم حادث وبعض  
الحادث هو العالم فيجوز ان يكون لزوم احدهما او كليهما في اللزوم فلو اخذ اللزوم واحد هو قولنا العالم  
حادث فاستنتج من سطر آخر لا يتصور الا بتعبير احد المقدمات او كليهما كقولنا بعض المتغير العالم وكل متغير حادث







جميع من العقلاء وهو لا يستلزم جواز خلافه الا انه فان قيل نحن نعرف بان الاتي به العلم لا يوجب العلم على الامارة  
على الامارة اجماعا على ان الامارة معارضة للعقل بالعلم فاما ما ذكرتم من انه لو جاز ان الامارة  
ف وكلما ما كان النظر فيه العلم وهو الخط وان لم يقدح كان لغوا وبقى ما ذكرنا سابقا على المعاشي  
**قوله** واما النظر الفاسد العاقلون بان النظر الصحيح المتقون نسبة اليه يستلزم العلم اختلفوا في ان النظر الكاذب  
هل يستلزم الجهل الى الاعتقاد الغير المطابق فحال الام يستلزم لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم  
مستغن عن المؤثر اجماعا لان الاعتقاد ان العالم غني عن المؤثر وقيل ان كان الف مقصورا على الامارة  
يستلزم والا فلا اما الاول فلان لزوم النتيجة للقياسي المتعقل على الشرط الذي استلزمه استلزامه وانتهى  
سواء كانت المقدمات صادقة او كاذبة كما في المثال المذكور واما الثاني فلان معنى الصورة انه  
ليس من الضروب التي يترتب عنها النتيجة والصحيح انه لا يستلزم الجهل على الاعتقاد ان الامارة هي الصورة فقط  
كما هو ما عندنا في الامارة فقط بان يكون الصورة هي الضروب التي ينتج عنها العلم بالادراك من الكاذب  
قد لا يكون كاذبا كما اذا اعتقد ان العالم انما هو الجواب بالذات وكل ما هو انما هو الجواب بالذات فيكون  
فانه يستلزم ان العالم حادث وهو من كذب القياس بقدمية نعم في نسبة الجهل الى اذا اعتقد ان العالم قديم  
وكل قديم مستغن عن المؤثر والتحقيق انه لا نزاع لان الفاسد صورة لا يستلزم بالاتفاق والامارة مادة  
فقط قد يستلزم وقد لا يستلزم فاما الام لا يجاب الجواب في المثال المذكور واما ما في الاجاب  
العلم بعدم اللزوم في بعض المولدات والعقول بانه لا لزوم اصلا ليريد ان اللزوم الذي ساطع صفته  
الشبهة يعني ان الشبهة المنطوق بها ليس لها انها صفة ولا وجه يكون ساطعا لها من حيثها وبين الخط  
والا لما انتفعت الدلالة لتلك الغلط وكان المحققون بل المصنفون من الخطا اولى بان يستلزم نظم  
في الشبهة الجهل بما على انهم اوصوا بالاطلاع على وجه الدلالة فيها وهذا بخلاف الجهل بالان لا صفة وجه  
دلالة في ذاته هو ساطع استلزامه الخط عند حصول الشرط اما اللزوم العاقل الى اعتقاد النظر في بعض  
الصوري كما اذا اعتقد حقيقة المقدمات في المثال المذكور فلا نزاع فيه واقترض الام بان عدم حصول الجهل  
للصحيح بالنظر في سلبيه الجهل بخلاف ان يكون ساطعا على عدم الاطلاع على ما فيها من جهة اكثر من اعمام  
حقيقة المقدمات كما ان نظر الخط في دليل الحق لا يستلزم العلم بذلك وما ذكرنا كون الحق اولى بالاطلاع  
انما هو في غاية الحق والعلم لا الباطل والجهل **قوله** الثالث شرط النظر صحيحا كان او فاسدا  
بعد شرط العلم من الحيثية والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امر ان احد ما عدم العلم بالخط اذ  
لا يطلب مع حصولها منها عدم الجهل الكسبي بل انما عدم الجرم بغيره لان ذلك ينافي من التقدم على الطلب

اما لا النظر يجب ان يكون معارضا للعقل على ما هو في اليقين والجهل الكسبي معارضا للجهل فاما  
واما لان الجهل الكسبي صانف عنه كالاكثر من الاستدلال على ما هو في الحكم من ان النظر لا يجب ان يكون  
الاستدلال واليه ذهب الصانع بل ذهب اليه ان النظر يمنع ان يكون ساطعا وما ذكرنا من وجوبه  
اوضح مما قال في المواقف ان شرط النظر مطلقا مع الحيثية امر ان الاول وهو الجهل والاني عدم صفة ان  
عند النظر فانه من صفة ما هو عام اي صفة النظر والكل ادراك كالتنويم والغفلة مثلا ومنه ما هو خاص اي  
صفة النظر دون الادراكات وهو العلم بالخط والجهل الكسبي به فان قيل الجهل الكسبي عند العلم فانه مستغن  
في شرط العلم فكونه عارضا علم استلزامه ان الجهل بالخط يكون صفة العلم به لا العلم على الامارة لكونه مستغنا  
من جهة شرط العلم وبهذا يظهر ان صفة العلم العام في عبارة المواقف بالعلم بالعلم جميع الادراكات  
كالنوم والغفلة والخاص بالعلم بالعلم خاصة كالتنويم والجهل الكسبي به كلام من قبل الثاني فان قيل  
لو كان النظر منه واما عدم العلم بالخط عاجزا عن النظر في دليل ان ذلك لا يطلب حصول العلم بالجهل  
الاول اجيب بان ذلك مما يستلزمه العلم بالخط طلب العلم او الظن من قديمه وصورة النظر والاطلاع  
لان ذلك لا يفرغ من غير ما عاين الى الساطع وهو زيادة الاطمينان من صفة الادلة او الى الخطم بان يكون  
محصوله استغناء القبول بجماع الادلة دون كل واحد او هذه الدليل دون ذلك فان الادلة لا يكتفي  
في القبول باليقين فربما يحصل للبعض من دليل وبعض من دليل اخر وربما يحصل من الاجماع كما في الامانة  
وقال الامام في النظر في الدليل الثاني نظر في وجه دلالة اي الخطم من كونه دليلا على النتيجة وهو غير معلوم  
والحق ان هذا لازم من الخط والنتيجة اسم لما يلزم المقدمات بالذات وبالنتيجة هو الغفلة التي هو موضوعها  
موضوع الضمني ونحوها لمجرد الكبري واما النظر الصحيح فمستلزم ان يكون نظر في الدليل دون الشبهة  
وان يكون فيه من جهة دلالة وهي الدلالة التي يوطئها شغل الذهن من الدليل الى المدلول اذا اقتضت  
بالعلم على الصانع بان نظر فيه وجه دلالة قضيتين احدهما ان العالم حادث والاخرى ان كل حادث  
له صانع يعلم من ترتيبهما ان العالم له صانع فالعالم هو الدليل عند المتكلمين لان النظر في جهة ترتيبهما  
على ما هو صانع المخلوق وشبوت الصانع هو المدلول وكون العالم كسبيا بغير النظر في العلم بشبوت الصانع  
هو الدلالة وان كان العالم اودودة الذي هو سبب التماس الى المؤثر هو جهة الدلالة وهذه الاربعة  
اودودة متعارفة بمعنى ان النجوم من كل ما غير النجوم من الاخر فيكون العلوم المتعلقة بها متعارفة كسبب الصانع  
فالجهة الكلام كما كان جهة الدلالة في القياس هو المتعلق لوجود النتيجة بالثبوت في المقدمات المتكلم على الضعفاء  
فلم يفرقوا ان وجه الدلالة عاين المدلول او غير المدلول ان الخط هو المدلول المستلزم وانما غير المتعلق لوجوده في الترتيب







العارف كان تكميلا بتجصيل المصلح وخرج وان كان غيره كان تكميلا للعارف وهو بطور الجواب  
انما نهضوا على السند فخرج بان العارفين لم يبلغوا الخطاب او لم يبلغوا لان لم يكن عارفا  
كل من فقه وتحقيقه ان المكلف يعرف ان العالم صانعا قد يمتنع بالعلم والقدرة مثلا يكون عارفا  
بمنهيات هذه الاغلاظ تكميلا بتجصيل هذا التصديق وتصور تلك المنهيات بقية الطاقة البشرية التي  
انما لم قيام الدليل على وجوب المعرفة اما التصديق من قوله تعالى علم ان لا اله الا الله فلا ينعقد الدلالة  
اذا امره يكون لا للوجوب وانما الاجماع فلا ينعقد السند انما ينعقد بطريق التواتر على غاية الاحاد  
فلنعم ان يتصور على الاجماع على ما ان ينعقد التصديق على ما كان اولها او تعليقه فان التصديق بالاجماع  
رضي الله عنه كانوا يكتفون من العوام التعلية والالتزام ولا يكتفون من النخب والاكابر والاعلماء  
كاف في الوجوب الشرعي على الاجماع عليه تواتر ما بلغ ما قلوه في الكثرة حد متيقنوا انهم على الكذب  
فبقية القطع وما ذكر من الاجماع على الاكثار بالتعلية وليس كذلك ما عاينوا الكثرة بالعرفه الاجماع من الادلة  
الاجمالية على ما اثير اليه قوله تعالى وليس يعلمون من خلق السموات والارض ليعلموا ان من غير شخص العبادة  
في ترتيب المنهيات وتحقيقه في ابطال الانساج وتحرير المطالبات بالالتزام وتفرغ الشبهة بوجوبها على التوسعة  
جواز الاكثار بالتعلية في حق البعض فهو لا ينافي وجوب المعرفة بالنظر والاكثار لا ينافي التجميع في الحق  
ان المعرفة بدليل اجابي يرفع النظر من حيز التعلية في حق بعض لا يخرج عنه لاحد من المكلفين وبذلك يحصل  
يتكلم مع من ازاحه الشبهة والزم التكري والاشارة المستمرة في فرض كفاية لانه من ان يقوم ببعض  
الاعمال الا ان المعرفة الكاملة لا تحصل الا بالنظر وقد يحصل بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام  
على ما يراه البراهمة او بتوحي الامام المعصوم على ما يراه الشيعة او بتصفية الباطن بالارياضات والمجاهدات  
على ما يراه المصنفون والواجب انما يعلم بالفردة ان تجصيل غير الضروري من العلوم يقتضي النظر في كل واحد  
اما التعليم فله لانه ليس الا امانة للعقل بالاشارة الى المنهيات وفتح السلوك والشبهات وقد شهدوا  
نظر العبرة بنظر البهجة وقول المعلم بالضمون حتى لا يتم الا بصار الا بها لان المعرفة الا بالنظر والتعليم  
وكذا الكلام في المعصوم او المكني في صدقه ايضا معصوم او عالم نية الى نظر العقل واما الالهام فلا ينافي  
به صاحب عالم يعلم انه من الله وذلك بالنظر وان لم يعقد على العبادة عنه واما تصفية الباطن فلا ينافي  
بها الا بعد طمأنينة النفس في المعرفة وذلك بالنظر على انه لو شهد حصول المعرفة بدون النظر لم يضر الا انما  
ندعى الاحتياج اليه في حق الاثم الغلب وهذا لا يمنع ظهور كونه طريق العامة الراجح الا ان المعرفة  
واجب مطلق فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة بتقديره كمال الشك الى تردد الذين في النسبة

او جاز

او جاز عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالتعليم لتساع تجصيل المصلح والواجب ان يستثنى  
الوجوب على كل تقدير بعلوم التقادير والاول والاى كان شي من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على غيره  
الاتيان به وان وجوب الحصول مطلقا مطلقا بالقياس الى النية حتى يجب النية بتقديره بالقياس الى كون المكلف  
مقيداً بغيره من فرض لا يجب الا بانه وكذا وجوب الحق مقيداً بالانقطاع فلا يجب تجصيلها مطلقا بالنسبة الى الاثم  
وكونه من الشرع لا يجب بل معناه الوجوب على تقدير وجوده والمنهيات قد عرفت وجوب المعرفة ليس بتقديره بالنظر  
معنى انه لو نظر في المعرفة والا فلا يكون مطلقا واما بالنسبة الى الشك او عدم المعرفة فتقديره اذ لا وجوب  
على العارفين فلا يكون تجصيله في عدم المعرفة واجبا ويصدق اشكال اخر هو نقص الدليل بما هو المأمور  
في الحق كالحج من الشرع في تقديره وان كان الشرع واجبا كما في الاثم ان المعرفة الواجب مطلقا  
يلزم ان يكون واجبة كجواز اي الشئ من الله هو من تقديره بغير التصريح بعدم وجوبها فان قيل اي باب  
الشيء بدون تقديره بتكليف بالضرورة كما في الشك بدون ما يتوقف عليه التحصيل وهو الذي بدون وجوب  
المعرفة ولا التكليف به واما التكليف بوجوبه الذي بدون وجوب المعرفة ولا اتمانه فانه لا يكون له وجوب معرفة  
الواجب مطلقا لما ذكره من عاين عاين التكليف بالاطمئنان لكونه واجبا مطلقا الى ما تقدم ولا وجوب المعرفة  
وعدمها ولا خلاف في انه مع عدم المعرفة فيكون التكليف به بتكليف بالاطمئنان لكونه حوازيك الشئ  
شرا فلو كان لكونه لازما للواجب الشرعي فيكون واجبا معني انه لا بد منه وهذا لا يقتضي كونه ماحورا  
مطلقا خطابا تساع على ما هو التساع والواجب تخصيص الدعوى وهو ان لا يورد ان كان شيئا ليس له  
وسع العبادة لا بامارة اسباب حصوله كان اجابا اي بالامارة السببية كالا بالعقل فانه امر بالمال  
الارادة والرفقة مثلا وهذا العلم نفسه ليس في الامانة بل في كفاية فلا ينافي الاجابة الا اجابا بعبادة الله بالنظر  
وليس من انبى على تساع التكليف الخ في رد الامة اخرى بانه حوازيك عدم العلم انه لا كان المقصود وجوب  
النظر شرا فلو وقع الاجماع عليه كما صرحوا به فلا حاجة الى اذكار ومن المنهيات وفتح الامة احكاما  
بل لو قصد اثبات جرد الوجوب دون ان يكون بدليل قطعي للشيء لم يخلو من النقص في قوله تعالى فانظر  
الى الآخرة انه من النظر واما في السموات الى غير ذلك قوله تعالى فانظر الى الآخرة فانظر الى الآخرة  
وجوب النظر في المنهيات والمنهيات ما يورد في ثبوت الشرع مطلقا بانه لو لم يجب الا بالشرع لزم انما العلم  
فلم يكن بمنتهى تأدية ومطلقة ظاهرة ووجه الزوم ان الشئ اذا مال التكليف انظر في محض نظر المصداق  
دعوى ان لا يقول الا انظر ما لم يجب على لان تركه الواجب عاين ولا يجب على ما ثبت الشرع لانه لا وجوب  
الا بالشرع والاشتباه في عالم النظر لانه ثبوت نظري لا ضروري فانه قيل قد لا انظر ما لم يجب ليصير لا انظر



لا يتوقف على وجوبه فلما لم يكن العلم بالواجب واجباً بالحق  
 واجيب اولاً بأنه مشترك في الالزام وحقيقة العلم بالحق لا تقتضي دليله اجمالاً حقيقة دل على ما هو  
 احدى هذه في صورة الشك ونفسه ان التكلف ان يقول لا انظر عالم يجب ولا يجب عالم انظر لان وجوبه  
 يقتضي ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر في العلم مطلقاً وفي الالهييات سيما اذا كان طريق الهندس  
 ما بين من انه قد تكونت الواجبة مطلقاً فان قيل بل هو من النظريات الجلية التي يتبين بها العقل باديها  
 او الى اصحابها الى ما يذكره الشارح من المقدمات فلما لم يسم ذلك ان لا يتوقف ولا يصح فيلزم الالزام في  
 بالكل وهو يتبين من موضع العطف وذلك ان صحة الزام النظر انما يتوقف على وجوب النظر وثبوت الشك في  
 نفس الامر لا على علمه بذلك والتوقف على النظر هو علمه بذلك لا حقيقة في نفس الامر ان اراد نفس الوجوب  
 والوثوق لم يصح قوله لا يثبت الشك عالم انظر وان اراد العلم بالعلم يصح قوله لا انظر عالم يجب وان اراد في الوجوب  
 التحقق وفي الثبوت العلم لم يصح قوله لا يجب على عالم يثبت الشك لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب  
 فيلزم توقفه على العلم بثبوت الشك بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلاً وانما حال  
 في المواقف ان قوله لا يجب على عالم يثبت الشك فلما ان هذا القول لما يصح لو كان الوجوب عليه موقفاً على  
 العلم بالوجوب قوله فلما لا خبر ان والعايد اسم الشك وان حضي ارادة العلم توقفه لا يثبت الشك عالم انظر  
 واراد التحقق توقفه لا انظر عالم يجب بوجوب المقدمات لكي يحل صورة القياس لعدم تكرار الوسط  
 فهذا قياس صحة مائة في ف وصورة وبالعكس **فصل** في وجوب العلم بالواجب على التكلف  
 فعال الشك هو معرفة انه قد يكونها من الواجب وقال الكمال هو النظر في معرفة انه تعالى لما قرئ كونه معرفة  
 وقال العارفي والامام هو القصد الى النظر لتوقف النظر عليه والحق انه ان اراد اول الواجب القصد  
 بالذات فهو المعرفة وان اراد العلم هو القصد الى النظر كمن سباه على وجوب معرفة الواجب المطلق وقد  
 عرفت ما فيه فلهذا قال في الحق والافان الى النظر والقصد الى العلم بالنظر شرط لعدم معرفة يعني  
 الجمل البسيط بالخط فينبغي ان يكون اول الواجبات لا ان يقول ليس بمقدور بل حصل قبل القدر هو الاراد  
 ولو لم فوجوب النظر مقيد لا يتسع تحصيل العلم فلا يكون قدرة الواجب المطلق واستدراكه وان كان  
 مقدوراً بان ترك مباشرة اسباب حصول المعرفة لكنها ليست بمقدورة وقال ابو باسهم اول الواجب الشك  
 لتوقف القصد الى النظر عليه اذ لا بد من فهم الطرفين والنسبة مع عدم اعتقاد الخط او نقصه على معنى ورد  
 بوجهين احدهما ان الشك ليس بمقدور كونه من الكيفيات كالعلم والى المقدمه وتحصيله او تمهيداً انه بان تحصيل  
 تصور الطرفين وبترك النظر في النسبة ولا من طرفها بمقدورة واعراض المواقف بانه لو لم يكن قدرة العلم قدرة

الوجه في سائر الاقسام

لانه قدرة

لانه قدرة ونسبة المقدمه الى المضيق على السواء ساقطاً اعترف من ان العلم بغيره واما المقدمه  
 بمباشرة الكمال وما شابهها ان وجوب النظر والمقدرة مقيد بالشك من ان لا امكن للنظر بوجبه فصل  
 عن الوجوب فهو لا يكون قدرة الواجب المطلق بل المقيد به كالنفس المركوة والاطلاق فيجب تحصيله  
 ان الواجب بالمقدرة هو ان يجب النظر في المواقف ان وجوب المعرفة مقيد بالشك وان قالوا ان وجوب الشك  
 انما يتبين من كونه قدرة للنظر بالمقدرة وكلا الوجهين ضعيفان الاول فلما لم لا يعينون مقيداً وقدرة  
 الواجب ان يكون من الافعال المتبانية بان تبين التكلف من تحصيله كالعلم والاصولة ومثل النقص  
 المركوة ومعنى وجوبها وجوب تحصيلها واما الثاني فلانه فينبغي ان لا يجب النظر والمقدرة عند العلم والظن  
 او التعليل او الجمل المركب وفنائه بين وبين دفع العلم والظن بان الشك يتبين ولها لان معاداً لثبوتها  
 النسبة على امتواء وهو ان الشك الملقى او الرجحان لانه لا يتبين وهو الظن والوهم ودفع التعليل والمركب  
 بان الواجب هو العلم بالنظر في الدليل ومقدرة وجدالة ليزول الى العلم وذلك لان اتساع النظر والظن في العلم  
 بالخط او في غيره عالم يتوقف في خلاف نزاع وقد يقال اني ان الشك انه وان كان قدرة للنظر الواجب عليه  
 ليكون واجباً بالعلم بالعلم يعني خطاب الشارع به وقدرة نظر لان مراد الى ما يتم به الوجوب العقلي كالنظر والمقدرة  
 فهم لو قيل انه ليس من المعاني التي يطلبها العقل ويحكم بها فحقاً ما ذكره اذ لم كان سبياً ومستوفى في النظر بغيره  
 معنى الوجوب العقلي **فصل** في وجوب العلم بالواجب على التكلف  
 الخط والاشياء صورته والخط اما تصور اما تصديق فالتصور هو العلم بالواجب المقيد بالوجوب المقيد بالوجوب  
 منها اما نام او ناقص لا لغيره ولا بد منه في التعريف لا يتسع المعرفة بدون التميز عند العقل فلهذا كان  
 ذاتها بما يتبين في المواقف هذا لانه في المقدمه الشك ولا بد في المواقف من خروج شيء من الازاد وقول شيء  
 مما سواها فاما كان ذلك فيه باعتبار الذات والحقيقة كان اول هذه العلم وان كان عصبها بما في المواقف  
 رسماً كونه فبذلك لا يترتب عليه على الطرفين ثم الخيرة ان كان مع كمال البراءة الشك انما يقع جواباً لغيره  
 عن الماهية وعن كل ما يتبين بها وهو المستحق بالجنس القريب بالموقف تام اما المدة فلهذا لم على جميع الاتياع واما  
 الرسم فلهذا لم على الماهية التي اعتمدت وكان النوع من التميز والافاق في فلهذا العلم واحد ليس الا وهو الجنس القريب  
 مع العنصر القريب وبسببه تقديم الجنس في لوانه كان الخط ناقصاً وبسببه الكلام على انه لا اعتبار بالفضل  
 العام لانه لا يفتقر الى التميز والاطلاق على اجزاء الماهية والبالخاصة مع العنصر القريب والافاق ان كان  
 المركب من العنصر القريب مع العلم العام او مع الخاصة جداً ناقصاً وليس كذلك اصطلاحاً في الماهية حيث  
 اسم الحق بالكون في نفس الذاتيات وقد تصحح على تسمية كل موقف من المواقف في الغنى بما مدلول الوصف بطرفه



او وضع دلالة وتسمية من الحقبة بين على ان الرسم العام ما يفيد استيعابا فاعلم ان جميع ما عدا الاصل قد ينفرد  
الاستيعاب عن البعض فقط الا انه استقر اني انما فرب على استعراض كون المعروف سوابا الى حيزه وانك  
حتى لا يجوز التفرقة بين الاصل والحفاظ على الصنعة **والحصول** الى التفسير **وتسمى** الدليل لانه من الارشاد الى  
والجدة في التفسير من الغلبة على الحكم ما يقاس او استقر او انما يشهد لانه من مائة بين الحق والمطلوب  
استعادته منها وتلك المناسبة اما ان يكون بانماز احد ما على الاخر او لا على الاول وان استعمل الحق على الخط  
ففي القياس اذ النتيجة من جهة في مقدمته وان استعمل الخط على الحق في النتيجة انما هو حكم كلي يشهد  
الحكم على الجزئيات المنفردة من جهة وعلى الثاني لانه ان يكون هناك امر لانه يستعمل عليها ويندرج ان يستفيد  
العلم باصنافها من الاخر وهو التفسير فان حكم الفرع وهو الخط سيقاد من حكم الاصل وهو الحق لانه اجزاء تحتها  
الذي هو العلة وهذا اما في العلم العام اما اذا كانت العلة من جنس واحد فان لم يدخل احد ما تحت الاخر فهو التفسير  
وغيره اما ان يستدل بالكل على الجزئي وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء وذكر بعض كتبه بذكر الكلي والجزئي  
الكل والافضل تفرقا بين الواحد الجزئي الثاني لا الحقيقة وتبينها على ان يفسر الجزئي الثاني بالجنس في تحت الغير  
مسائل تفسيره بالافضل تحت العلم العام من على ما سبق الى بعض الاوامر من ان معنى هذه الصفة تحت الغير هو صفة  
الغير عليه كليا وذلك لان لفظ الاندراج من كون الغير شاملا له والغير وكما يعرف من اصطلاح العلوم  
ان كلاما من المتبوعين جزئي اصفاء لا يخلو فلهذا ما اصعب الطالع ان يحد بالكل على الجزئي او بالكل على  
على الاخر فهو القياس لانه اذا كان الاوسط سوابا للغير كقولنا كل انسان حيوان وكل طائر حيوان والحيوان  
بان الطائر صفة من له الطلع وهو حسب هذا المفهوم ان الانسان لا يجدر ان يصفى ان لا يفرقنا كل  
طائر انسان وكل انسان حيوان **والا** ان يشار جميع القياس الى استعادة الحكم على ذات الاخر من جهة  
منفرد الاوسط وهو ان كان مفهوم الاخر سوابا له كما في المثالين المذكورين بل وان كان علم  
كافي قولنا بعض الحيوان انسان وكل انسان طائر وقولنا بعض الحيوان انسان ولا شيء من الفرس انسان وقولنا  
كل انسان حيوان وكل انسان طائر وعلى هذا حال الاقترانيات الشرطية حينما يستدل بمفهوم الاوسط والحدود  
على بعضها **واما** في القياس انما في فلا يفيد ذلك الا ان يرجع الى استطر الاول ليعلم ان السائل امر يتحقق  
ملزوم وكل ما يتحقق ملزوم فهو متحقق او مفهوم المقدم امر انتفي لازمه وكل ما انتفي لازمه فهو منتفي **والفهم**  
يجعلون القياس اسما للتفسير لانه من تنويع جزئيات المتبوعين لمتبوع العلة **واما** في اصطلاح المنطوق فانه لانه  
جعل نتيجة التجهيز مساوية للنتيجة في العلم من القياس ان استعمل على النتيجة او تفصيلا بالغير بان يكون ذلك  
مذكورا فيه بما دونه وصورة وان لم يمتح ففنية هو كسطة او اذ الشرط على اخره ببعض اية التوبيخ من كلام

قد يخرج عن العام وعلى الاحمال الصدق والكذب بسبب زيادة في شرط في الشرطية كما يخرج عن ذلك في  
منقولنا زيد عالم كذب الربط والاعراب يستلزم شيئا لانه من استناد واحد من الشرطية او فيه  
والاستحسان انما لانه من اقر ان الحد وبعضها ببعض اعني الاخر والاكثر والاوسط والاشياء في بعضها ان  
كان الشرطية المذكورة فيه منفصلة ومنفصلة ان كانت منفصلة والاقتران على ان كان تالفه من الحيات العلة  
وسرطى ان استعمل على شرطية واما الاخرى وهو تصديق جزئيات كلي لشيء حكما في ذلك الحكم على العموم فاما ان  
علم احصا الجزئيات وشبهت الحكم في كل منها وهذا النوع من القياس الاقتران الشرطي يسمى القياس المقسم **والا**  
فما قصص وهو مفهوم من اطلاق الاسم ولا يفيد الا الظن واما التفسير وهو بيان سوابا جزئي لآخر في علمه  
حكم لشيء سوابا لشيء في الحكم فخطي ان علم استكمال العلة في العلة وهذا النوع من القياس وذكر المتأخرين **والا**  
فخطي ومطلوب الاسم منصرف اليه ولما قيل هذه الصفة في صفة المنطق واوردها صاحب الطولع في حيز  
الضروب المنتجة من القياس انما هي المنفصل والمستفصل **وتسمى** الاستكمال الاربعة القياس الاقتران في الحيلولة  
في غاية الحسن ونهاية الايجاز **اور** دلا الامام على وجه الاجمل ان العلم السطر الرابع لبعده عن الطبع وغير  
عن السطر الثالث خصوصا ووصفين في كل احدى احدى اياها كان او لم يكن وانما لانه في صورته لا يميز  
كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بصرفه اذ قد حصل في الانسان ثبوت الحيوانية ونفي البشريته  
فعل ان بعض الحيوان ليس بشيء او غير من الاشياء المنفصل بالتقسيم المخصص على ما في رفع ايتها كان ليزن  
الاخر او اشياء اياها كان ليزن ارتفاع الاخر ولما كان ظاهرة فخطا بالمنفصل حقيقة غير صوابا فخطا  
الى ما هو جزو الكل وهو ان ثبت المماثلة بين الارض فيلزم من ثبوت انها كان عدم الاخر مني اذ اشياء  
المماثلة بينهما في الصدق والكذب جميعا كما في الحقيقة يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الاخر مني اذ اشياء  
ثبت المماثلة ومن ثبوت كذب كل عدم كذب الاخر واذا كان في الصدق فقط يلزم من ثبوت صدق كل  
عدم صدق الاخر واذا كان في الكذب فقط يلزم من ثبوت كذب كل عدم كذب الاخر **وتسمى** الدليل  
في اصطلاح المنطق هو المقدمات الختمة المنتجة لخط وقد يقال ان الذي يمكن ان يلاحظه ويستنبطه هو  
المرتبة كالعالم للصانع فيضطر الى ان يستعمل بعض الشرطية الى حكم قطعيا كان او ظاهريا وذكر الامام ان الدليل  
لا يخرج عن كونه دليلا لعدم الشرطية وقيد الشرطية بالصحة لانه لا يوصل الى حاسد اليه وذلك ان لا يكون الشرطية  
من جهة دلالة والحق الحكم لشيء والغير الامارة وكثيرا ما يخطى الدليل ما يفيد العلم ويمنى ما يتوصل الى الظن اياه  
والله لا انما هو التوصل المذكور وقد يخفى بان يكون من الاثر على الاثر كالتوصل بالظن في العالم الى الصانع وفي حكمه  
تفصيلا كالتوصل بالظن في النار الى الارض الى ان القصد في ذلك **واما** يقال ان الدليل هو الذي يلزم من العلم



بوجود المدلول فعليه العلم تحقيق النسبة ايجابا كان او سلبا من غير اعتبار وصف المدلولية حتى كانه قيل  
بتحقيق شي اخر وهو المدلول وحقيقة لا يخرج عن تلك الا انه لا ينبغي الحيوة على نفي العلم ولا يلزم منه الدور بناء  
على تصديق المدلول والمدلول ذلك لان الدليل عنه حكم اسم لا يفيد التصديق دون التصديق والعلم قسم من التصديق  
يعاين الظن وعلى هذا فحق العلم بالدليل اذا علمنا على مثل العالم للصانع هو العلم بالوجود من النظر في دلالته  
من المقدمات المرتبة مع سائر الشرائط التي هي عليها التفتل حجة الانساج وكيفية الاندراج لا يلزم العلم بالمدلول  
انواع لان العلم بالنتيجة لازم للعلم بالمقدمات المرتبة الا انه قد يقع في وسط كونها غير بين لان المدلول كمال  
كذلك لا يمنع تحقق العلم بكونه الذي كاشفت لا يتحقق بدون تمييز وايضا لما بيننا وبينه والتوقف  
على الوسط اما هو العلم بذلك والحاصل ان اللازم يتبع انعكاسه على المدلول متبعا كان او غير متبعا والتوقف على المدلول  
في العلم بالمدلول وتحقيق اللازم **قوله** والدليل قد يقسم الى العقلي والنظري وقد قسم بينهما الى المركب والعقلي  
والنظري وهذا هو العلم بالمدلول بالاعتقالي لا يكون شي من هذه ما عدا عقليا وهو لا يلزم ان يكون نتيجة سلسلة صدق المدلول  
الى من يعلم صدقه بالاعتقالي من الدور او التسلسل فذبح ذلك بان من حصره فيها اراد بالاعتقالي ما يتوقف على  
مقدمات القولية او البعيدة على النظر والسماع من الصادق وبالعقلي ما لا يكون كذلك ومن ثلث الفقرة اراد  
بالاعتقالي ما يكون جميع مقدماته القولية عقلية كونه الخ واجب وكل واجب فاما كونه سيق العاقل والمركب  
ما يكون بعض مقدماته القولية عقلية وبعضها نظري كونه الخ والافعال وكل على نظرية الشرعية بالنية وكونه الخ  
واجب وكل واجب فاما كونه خاص لذلالتن للعقل الا ترك امتثال الاوامر والنواهي **قوله** اما تقدير المقدمات  
بالقولية لان الاعتقالي ايضا بعض مقدماته البعيدة عقلية لما ذكرنا اعلا من المركب بل ينبغي فيه هذا اذا اراد بالدليل  
نفس المقدمات المرتبة واما اذا اراد بها خذ لا كالعالم للصانع والكتاب والسنة والادعاء للاحكام فلا  
معنى للمركب وطريق التقدير ان يمتزج المدلول ان كان حكم العقل فعليا والاعتقالي ثم الحكم المدلول ان يكون فيه  
عند العقل جانب التثبت والانتفاء كجانب لا يجد من نفسه سبيلا الى التعيين اهدى فطري ان اتبته النظر لانه  
كالحكم بوجوب الخ ويكون زيد في الدار والا فان توقف عليه ثبوت النظر كالعالم للصدق والخبر وما ينبغي عليه  
ذلك كثبوت الصانع ودلالته المجردة وتكون ذلك فطري ان اتبته النظر لا غير لانه يلزم الدور والافعال ان اتبته  
بكل من النظر والنظر كمرور الصانع وعدوت العالم اذا صح الهند لال على الصانع باطلان العالم او عدوت  
الاعراض او بعض الجواهر والنظر كان المسبب اقادة العلم اولا واعلم ان توقف على ثبوت الصانع ونسبة  
الانبياء اما هو في الحكم الشرعي وفيما يقصد به حصول القطع وصحة الاحتجاج على الغير واما في جرد اقادة النظر  
فيلزم خبر واحد او جماعة نظرا مستدل صدقه كالمقولات في بعض الاولاد او العلم او السواد او نحو ذلك حتى لو جمل

العلم

العلم حاصل بالتواتر عند العلم يتوقف النظر القطعي على اثبات الصانع ونسبة الانبياء **قوله** وانما العلم بالمدلول  
النظر النظم واما الكلام في اقادة العلم فانها يتوقف على العلم بوضع الاطوار الواردة في كلام الخبر الصادق  
للمخبر المعتبر واما راد الخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول العلم بالوضع يتوقف على العلم بغيره رواه الترمذي  
لغة وصرفا ونحو اعين الخلط والكذب لان راد الخبر الى راد الخبر اذ لا طريق الى معرفة الادعاء سوى النظر واما  
الاصول اعني ما وقع التفتل في خط واما الفروع فلانها مبنية على الاول بالاعتقالي الذي هو من انفس ظن العلم  
بالاداء يتوقف على عدم النظر الى معنى اخر وعلى عدم اعتباره بين هذا المعنى والمعنى الاخر وعلى عدم كونه محسوسا  
بطريق التجوز في معنى غير الموضوع له او على عدم اعتباره بين معنى يتغير المعنى وعلى عدم تخصص ما ظهر بعموم الا اذا و  
والاوقات ببعض من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض او يراد ما يفيد بيان انها وقتا لا يكون  
مستحيا ولا عدم تقديمه واخبر غير المعنى على ظاهره وفي بعض كتب الامام وعلى عدم الخذف وفتر الخذف ان  
يكون في الكلام زيادة يجب حذفها لمحصل المعنى المقصود كونه حاد واما على طريقة الحكماء انهم لا يرجعون  
وقته تعالى لا قسم يوم القيمة فان كل ما في الموضوع من خذ واما واجبة الخذف وكثير من الناس يقولون  
منه ان يكون في الكلام خذف يجب تقديره فحصل ونفوق بينه وبين الاما بان المعنى ما ينبغي له ان  
في اللفظ كونه خذ غير مقدم باصمارة مت وبالحجة فلا يميل الى الجزم بوجود الشرط وعدمه الموانع بل عاينة  
الظن وما ينبغي على الظن لا يفيد الا الظن ومن جملة ما لا بد منه ولا يميل الى الجزم به انتفاء المعارض العقلية  
اخرى وجوده يجب ان لا يميل العقل وحده عن ظاهره لانه لا يجوز تصديقهما لا متساوية حقيقة التفتل والاعتقالي  
لا تسامح الاعتقاد بطريق التفتل والاعتقالي والتفتل وكذا يجب العقل لانه اصل النظر لا اعتبار به اليه **قوله**  
بالافرة اليه كما هي من انه لا بد من صدق النظر بل غير عقلي وفي تلك يات حاصل التصديق في النوع  
تلك يات بالافرة والنوع جميعا وما يفيض وجوده الى عدمه لفظا قطعيا والتفتل في ان كان هذا الكون واقعا  
بتمام المقصود وذلك لانه لا يمنع تصديق النظر به كونه كذا يات العقل الذي هو الاصل متبعا لغيره  
العلم اذ لا معنى لعدم تصديقه سوى هذا ولا حاجة الى باقي المقدمات مع ما في الخبر من المناقشة اذ لا يلزم  
او كذا ياتها او تصديق احد ما وكذا يات لا يجوز ان يحكم بقطعيها وكونها في حكم عدم من غير ان  
ليصدق بها حقيقة شئ او بطلانها ولو جعل الكذب سببا في عدم التصديق لم يلزم من كذا يات العقل  
والنظر اعتقاد ارتفاع التفتل وبطلانها لان معنى عدم تصديق الدليل عدم اعتقاد صحته وكذا يات  
حقيقة النتيجة وهذا الاستلزام بطلانها وارتفاعها فاعية الامر التوقف في الاتساع والنظر على ان كذا ياتها  
ايضا يستلزم الخط اعترافا بامانة النظر العلم بغيره يكون مستدكا في البينة هذا هو الحق ان الدليل العقلي قد يفتد

والعلم بالمدلول



القطع اذ من الاضام ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء والارض وكانت قواعد الحرف والنحو  
في وضع هيات المفردات وميات التراكيب العلم بالارادة يحصل بمعرفة القرائن كيفية لا يتقيد بها  
في النصوص الواردة في ايجاب الصلوة والركوة ونحوها وفي التوحيد والعبادة اذ انفسها فيها ما لا يتبع  
كقولها تكلموا لله احد فاعلم انه لا اله الا هو فكل كنهها الذي لا اول ولا آخر وهو بكل خلقه علمه فان قيل  
احتمال المعاني ما يتم اذ لا يجوز عدم الدليل العقلي او المعنوي القرائني فلما امكن في التراكيب انفسها  
ان لا يحال العقل فلا مخرج من قبله وفي المعاني من قبل السمع معلوم بالضرورة في الدين في مثل ما ذكرنا  
من الصلوة والركوة واما في العقليات فلان العلم من المعاني العقلية لازم حاصل عند العلم بالوضع  
والارادة وحدها كخبر على ما هو المفروض في النصوص التوحيد والبعث وذلك لان العلم يتحقق احد  
التساقيين يفيد العلم بانفسه المعاني الا كما سبق في اعادة النظر العلم بالخط وابتداء المعاني حتى وان  
قبل فادتها العين تتوقف على العلم بنفي المعاني وانتا بها يكون دواطلا ما ثبت بانفسه  
بحصول هذا العلم بما على حصوله من ان المعاني ان اعادة التيقن انما يتوقف على انتفاء المعاني حتى يتم  
انتفاء ثبوتها على العلم بانفسه او كنهها كخبر العقل من الدليل ولا يخفى المعاني بالبار اثباتا او نفي  
فضلا عن العلم بذلك المعاني ان اعادة التيقن يكون مع العلم بنفي المعاني وانما يفيد ذلك وتبين  
نفسه ان يكون كيفية اذ لا حظ العقل في المعاني من عدم انتفاء دليل على ما ذكرنا قطعاً ما ذكرنا في  
بيان هذا اكثر اظنه ان لا يجوز مع المعاني بل العلم به التوقف عليها لمرادنا **قوله** **الحقيقة**  
في الامور العامة قد سمعنا اسارة الى ان وجه تقديم هذا المقصد على الاربعة السابقة توقف بعض سياقاتها  
عليه ووجه افراجه عنها كونه غاية اليقينية لا كان البحث عن احوال الموجود وقد انقسم الى الواجب  
والجوه والعرض واختص كل منها باحوال توقف في بابها اجماع الى باب معرفة الاحوال المتكينة كمن انفسه  
كالوجود والوحدة او الاثنين توكفا كادوية والكثرة وتبعها يظهر ان المراد بالموجودات في قوله الامور  
العامة ما يعم اكثر الموجودات هو انفسه المتكينة التي هي الواجب والجوه والعرض لا افراد التي لا يصل  
للعقل الى حصرها وتيقين اكثر منها والحكم بان مثل العلية والكثرة في اكثرها والافراد في ان بعضها  
ما يتقيد به عرض على ويتبين عليه خصوصاً اصل من النفس ولا يكون له ذكر في احد المعاصد بالا حلالا  
من الامور السالطة على لا ينبغي عنه في الباب كالكيفية والكيفية والصفات والمعلومات والمقدرة وتبين  
مباحثه الكلية المتشعبة والحد والزم والوضع والمحل بلغة المقولات الثانية ولا يكون البعض اعتباراً بخاصة  
او غير مختص بالموجود لان بعض ما يجب عنه اليقينية لا كان في قوله ينبغي ان لا يتقيد بالوجود اصلاً

كالشاع

كالشاع والعدم وعما يخص الواجب قطعاً كالوجود القديم فلما كان البحث مقصوراً على احوال الموجود  
كان بحث العدم والشاع بالعرض كونهما في محالتي الوجود والامكان وبحث الواجب القديم من حيث كونهما  
من اقسام مطلق الواجب والعدم غير ضروري الوجود بالذات او بالغير وعدم المسوقية بالعدم هما  
الامور المتكينة اما الواجب فظاهر واما القديم فعلى اني الفلكية حينما يكونون بغير الموجودات والحوادث  
والزمان وغيرهما من الجواهر والاعراض ونظر الكلام فيه من جهة النفي لا الاثبات يعني ان ليس له الوجود بالذات  
الحال عند من ينفيه وقد عرفت ان الامور العامة ما يعم اكثر الموجودات او المقصد من الوجود والعدم والاشاع والى  
كان ينبغي ان يذهب صاحب المواقف حينما زعم ان ليس بمتنوع الكلام هو الموجود لما انه ينبغي ان يذهب  
**قال** تب المقصد الثاني على ثلثة قصور في الوجود والامكان ولو اهتموا والفصل الاول ينفي النفي عن  
العدم والحج ان تصور الوجود بديهي وان هذا الحكم الصياحي بديهي يعطى به كل عاقل يتفكر في الوجود وان  
لم يجازس طرق الاكثر حتى يذهب بغير الحكا الى انه لا شيء اعرف من الوجود وتوكلوا على الاخرى  
اذ هو كاف في هذا المطلوب لان العقل اذا لم يجد في معقولاته ما هو اعرف منه لم يصب في رتبته شيئا  
انه اوضح الاثبات عند العقل والمعنى الواضح قد يعرف ما حقيقته انه مدلول لفظ دون لفظ فيعرف توكفا لفظاً  
يفيد انه من ذلك اللفظ لا يقوده في نفسه لكونه دوراً وتوكلوا في نفسه وذلك كنه الوجود بالكون بالثبوت  
والتحقق والشيئية والحصول ونحو ذلك بحسبته الى ان يعرف معنى الوجود من حيث انه مدلول هذه الالفاظ  
دون لفظ الوجود حتى لو انكسرت انفسك واما التوقيف بالذات بالذات يمكن ان يفهم عنه ويعلم او  
بالذات ينقسم الى العاقل والمنفصل او بالذات ينقسم الى القديم والحادث فان قصد كونه رتبياً فلا روم  
الدور خط اذ لا يعقل معنى الذي شيء والذي يمكن ونحو ذلك لا يعقل معنى الحصول في الاعيان او الالفاظ  
وكونهما في ذاتها في ان معنى الوجود اوضح عند العقل من معاني هذه العبارات وقد عرفت ان المراد من الموصوف  
المقدرة الصفات اعني الذي ينبثق والذي يمكن والذي ينقسم هو الوجود لا غير لان فيه اما الموجود  
او العدم او المعدم ولا شيء منها يصحدها على الوجود وهو ضعيف لان المصنف لا يخفى في ذكره ان يفيد  
منقول المعنى والارادتي لا يصحدها على الوجود وغيره وان قصد كونه توكفاً اسماً فلما عرفت اني ان لم يرد في  
دلالة على خصوصية لفظ الوجود بل انفي لا يصح اسماً لا يصح رتبياً على ان كلامها صادراً على الموجود  
ومعناها على اقسام الموجودات وقد يكلف عدم صدق التسمية بالوجود بان معناه التسمية بحقيقة  
انفسه من حيثية لا باعتبار امر آخر بخلاف الموجود فانه تابع من حيثية انفسه بالوجود والتسمية بالعدم من حيثية  
تأنيهاً بغيره هو الوجود او بالوجود وهو الموجود وانما جفيرة بالذات لانه لفظ عينه على هذا المعنى ولا يعجز عن ان يبا



الامارة الثبوت وهو معنى الوجود وكون هذه التوقيعات للوجود وهو كمال التوحيد والحياتية المستمرة  
وفي كلام المتقدمين ان الوجود هو الفاعل العيني والمعدوم هو النفس العيني وكان زيادة لفظ العيني  
لأنه لا يتم ان يراد الفاعل العيني والنفس من شئ فان ذلك من المحل لا الوجود وفي كلام العارفي ان  
الوجود مكان الفعل والانفعال والوجود ما انكته الفعل والانفعال **قوله** وانما كان الوجود محققا  
التقدير بعبارة تصور الوجود كسبيا فانه لا يخلو بوجه الاول ان التصديق بان الوجود والعدم  
متساويان لا تصديق بان معانيهما اصلان بل كل واحد منهما موجودا معدوم تقديره بان الوجود هو تصور  
الوجود والعدم وهو اولي بالعبارة والحوادث ان اراد ان هذا الحكم بداهي جميع متعلقاته على ما هو  
الامام في التصديق فمفهومه بل مصداقه حقيقة جبر الكسبي وهو زيادة تصور الوجود جزا من الوجود وان  
اريد ان نفس الحكم بداهي بان لا يتوقف بعد تصور المتعلقات على كسبها لكن لا يشك في كونها  
تصور الوجود حقيقة جبر الحكم البداهي مع عدم تصور الطرفين بالتحقيق بل بوجه ما ومع كون تصورهما  
كسبيا لا بد من بيانها في الاول مفهوم بل مصداقه ولم يتصور على احد ما يشبهها على ما هو الجواب بان  
بيان المصداق حقيقة لزوم المصداق بان بداهة كل جز من اجزاء التصديق خمس بداهة هذا التصديق  
لانه لا يشك في بداهة هذا التصديق سوى ان ما يتوقف من حكم الطرفين بداهي والعلم بان كل ما نفس العلم بالاجزاء  
او كل ما نفس العلم بالاجزاء في تصور ما يتوقف على ما يكون العلم بكل جز من اجزاء العلم بالكل لا يتوقف  
فكفي الاتحاد منه ويتوقف ما ذكر في المواقف من انما يتوقف ان هذا التصديق بداهي بطلانها على جميع اجزائه  
ولامصداقه لان بداهة هذا التصديق يتوقف على بداهة اجزائه لكن العلم بداهة لا يتوقف على العلم بداهة الاجزاء  
والا فلو كان العلم بداهي في اجزائه فيكون العلم بداهي في بداهة هذا التصديق لانه مستقيم العلم بداهة  
اجزائه يعني اننا اذا علم بداهة كل جز من اجزائه علم بداهة اجزائه يعني اننا اذا علم بداهة كل جز من اجزائه علم بداهة اجزائه  
الاجزاء على التفصيل فلما لم يتم في كل جز حقيقة اذ لا يشك في كونها لا اعتبارا سوى العلم بالاجزاء المتعددة  
التي وضع الحكم بانها وتكون في التصديق بانها لا معنى للتصديق بداهة هذا الحكم بجميع اجزائه  
التصديق بان هذا الجواب بداهي وذلك وذلك وتكون علمنا المصداق في شئ من التصديق بان العلم بالكل  
مطلوع من غير توقف على العلم بجزءه الذي هو نفس العلم بالكل ان الوجود معلوم حقيقة وحصول  
العلم بالكل ضرورة والاكتساب وطريق الاكتساب اما الحكم والزم وهذا احتياج على من يتعرف هذه  
المتعلقات فلما لم يتوصل اليها والوجود يتبين ان كسبها اما بالعلم فلا يمكن ان يكون كسبها والوجود كسبها  
والا فلو كان كسبها او غير ذلك فان كان كسبها وجودا لما لم تقدم الشئ على كسبها مساواة اجزاء العلم بالكل في علم

ماية وكلاما محارا اما الاول فخطا ولما الثاني فلان الجواب في ماية الفكر وليس بداهي في ماية فكر  
الزوم على ان الوجود مطلق الذي فرض التركيب فيه ليس جبراجين الوجود اما الخاصة بل ما نفس ما يستلزم  
الاجزاء او مقوم لها ليزم الاول والافضل ان يكون الاجزاء وجوبات خاصة هي نفس ما هييات وزايد  
والعلم بان جبراجين منها لا يزم شئ من الحالات وان لم يكن الاجزاء وجوبات فاما ان يحصل عند اجزاء  
زايد يكون هو الوجود او لا يحصل فان لم يحصل كان الوجود محققا ليس بوجوب وهو محال وان حصل لم يكن كسبها  
في الوجود الذي هو نفس كسبها لزيد العارفي بل في مورد هذا خلف وتقررا لام في المباحث انه لو كان كسبها  
فاخر اذ ان كانت وجودية كان الوجود الواحد وجوديات وان لم يكن وجودية فان لم يكن كسبها  
اجزاءها صفة الوجود كان الوجود علمنا على مجموع الوجودية وان حدثت يكون ذلك المجموع مؤثرا  
في ذلك الوجود او ما يلزم فلا يكون التركيب في نفس الوجود بل في فاعله او فاعله واما بالزوم في كسبها  
من انما يتوقف بعد العلم بانها في الخارج بالزوم وهذا متوقف على العلم به وهو دور وما بعد هذا  
وهو محال وكسبها فلا يتوقف حقيقة والجواب عن التوقف بالاول لا يلزم منع تركيب الوجود من نفس  
الى الوجود بجميع مقتضاته لزم ان لا يكون كسبها كسبها لزيد العارفي بانها في اجزاء العلم اما بكونها  
محال واما غير بكونها واما ان يحصل عند اجزائه اراد ان هو السبب فلا يكون التركيب في السبب  
هف او لا يحصل فيكون السبب محققا ليس بيبس والكل بانها لانه يحصل اراد ان على كل جز من اجزائه  
الذي هو نفس الوجود فلا يكون التركيب لائقه ولا حاجة الى حصول اراد ان على المجموع فالوجود محققا  
الذي ليس شئ من اجزائه بوجوبه ان السبب محققا ليس شئ منها بيبس والتوقف على الاجزاء  
التي ليس شئ منها بيبس فان قيل هذا اما مستقيم في الاجزاء الحاصية وكلاما في الاجزاء العقلية التي يتوقف  
بها التوقف الزامات من غير زيادة الوجود على ماية او ليس على القول بانها كسبها العقلية وهو مطلق  
يدعى بداهة او كسبها ببله ما يتوقف بداهي ويعتبر كسبها واما لا يصح الحكم بان اجزاء الوجود متوقف  
بالعدم او بوجوبه بل على ماية او لا يتوقف الوجود ولا بالعدم فلما ما كل ما يتوقف عليه من اجزائه  
اي انما يتوقف عليها الوجود صدق العارض على الموقوف ولا يلزم شئ من الحالات ولا انصاف الى  
بالوجود قبل تحقق الوجود لانه لا يميز بين الجنس والعقل والنوع الا بحسب العمل دون الخارج فكل ما  
يكون الوجود محققا ليس شئ من اجزائه بوجوبه لانه لا يكون شئ من اجزائه نفس الوجود وان كان صدق  
على الوجود كسبها بركبها بالنسبة الى الاجزاء العقلية فانها لا يكون نفس ذلك التركيب لصديقها  
صدق العارض والجواب عن التوقف الثاني انما يتوقف ان اجزاء الوجود وجوديات ولا يلزم لزوم كسبها



الواحد وجودات وانما يلزم لو كان وجود الوجود عينه ولو سلم فيكون الوجود الواحد في نفس الوجود  
حسب الفصل ولا يحتاج فيه كما في سائر المركبات من الاجزاء العقلية والجواب لما ذكر في اشباع الكتب  
بالرسم ما يوجب من انه لا يتوقف على الكسب بل رسم لوجهين احدهما انه يتوقف على العلم بوجود الوجود  
وثبوت المعلوم وهو انفسه في مطلق الوجود فيكون وجوده انما يكون بالاعرف ولا يعرف  
من الوجود بل كالمعرفة ولا تارة انما كسب الحقيقة دون الاعرف والاعرف يكون شرطه  
ومعانه انه افكر والجواب من اكثر المقدمات على انه لو ثبتا كونه اعرف لكانت المقدمات الوجودية  
انما تدل ان الوجود المطلق جازم وجوده لان معناه الوجود مع العلم بوجوده فيكون  
انه لا يتوقف على كسب اصلا فيكون الوجود المطلق بدعيه لان ما يتوقف على البديهي يكون بدعيه والجواب  
انه ان اريد ان تصور وجودي بالحقيقة بدعيه فمتصور وكوتم فلان ان المطلق جازم انه او تصور جازم  
من تصور كذا يعني ان الوجود المطلق يقع على الوجودات وقوله لازم حازم في غير مفهوم بل في الجاهل جازم  
المعروض ولا تصور لتصوره وان اريد ان التصديق في العلم بالوجود ضروري فغيره فلهذا لان كونه  
بدعيه بجميع الاجزاء غير مسلم وكوتم حكمه بدعيه فمتصور بغيره بغيره فلهذا لان كونه  
تقرير الامام بل صرح بان المبدأ هو تصديق الانسان بانه موجود ثم اورد منج بانه واجب بانه علم فغير  
كونه كسبيا لانه من الانتهاء الى دليل علم وجوده بالضرورة قطعا للتسل والعلم بالوجود جازم ذلك  
العلم فيكون ضروريا وصرح صاحب المواقف بانه جازم وجودي وهو متصور بدعيه ثم اورد جواب الام  
على المسح المذكور وزاد عليه فقال لا دليل على سلبه فلا بد من الانتهاء الى وجوبه فيكون جازم وجوده  
الحول للموضوع ثم دفعها بان الذي لابد من الانتهاء اليه دليل هو ضرورة كمال الوجود فاما استدلال  
لصديق الحق فيمن لا بوجوده في الماضي واما ان الوجودية فمتصور في الماضي فمتصور في الماضي فمتصور في الماضي  
لا بوجوده له وانما جازم بانه لا دخل له في دليل ترتيب المقدمات في الاصل الى التصور وان كلامه صريح في  
انه يريد بالدليل الموصول الى التصديق في الحقيقة وان اراد الام بالدليل الذي لابد من العلم بوجوده  
هو الامر الذي يستدل به كالعالم للصانع لا المقدمات الخفية وانه انما في تصديق الحول على الموضوع يسوي  
وجوده له وثبوتهم في بيان مبال الوجود بمسار البنية وليس الكلام فيه **فقد** ان قيل يريد ان يشير الى  
التفكير في البنية الوجودية الجواب عنها وهي وجوه الاول ان الوجود ما انفسه الجاهل او ازيد عليها فان كان  
نفس الجاهل والجاهل ليس بدعيه كان الوجود غير بدعي وان كان زائدا عليه كان عارضا لان ذلك  
معناه فيكون ما بالمرحومات في العقولية اذ لا احتمال للعرض بدون المعروض وهي غير بدعيه فلهذا الوجود

العارض

العارض بل اولي لا يقال الكلام في الوجود المطلق لان الوجودات الخاصة التي هي العوارض الجاهلية وكوتم  
فالوجود المطلق عارضا لا يلزم مطلق الجاهلية والكسبية اما من الجاهلية المخصوصة فعلى تقدير كون  
الوجود المطلق عارضا لا يلزم كونه ما بها الجاهلية الكسبية لانما تقول الوجود المطلق عارض الوجودات الخاصة  
على كذا فيكون ما بها وهي تابعة للجاهلية الكسبية فيكون المطلق ما بها بالضرورة وهذا معنى زيادة  
التبعية وكذا مطلق الجاهلية عارض الجاهلية المخصوصة لكونه صادقا عليها غير مقدم لها فيكون ما بها  
فيكون الوجود المطلق العارض لمطلق الجاهلية عارضا بالضرورة الثاني ان الوجود لو كان بدعيه  
لم يستعمل العقل بتبعية كالمستعمل باقائه البرهان على العقيدة بالبدعيه كمن يزعم بوجوده  
كما في الثاني انه لو كان بدعيه لم يستعمل العقل في بدعيه ولم يتغير المشقون ثم الى الاحتجاج عليها  
لكنهم اخلفوا واحتجوا انهم بدعيه الجواب عن الاول انما لان العارض يكون ما بالمرحومات في  
العقولية بل ما بعقل العارض دون المعروض وعدم احتمال انما هو في التحقيق في الاعيان وكوتم فلهذا  
في بدعيه بعض الجاهلية فيكون في تصور الوجود غير الكسبية لا يقال العارض ما بالمعروض في التحقيق  
ما كان عارضا فان كان في الماضي في الماضي وان كان في العقل في العقل وحيث ان زيادة الوجود  
على الجاهلية انما هي في العقل والمعتقولة تبعية الجاهلية البديعية يكون وجودها العارض وليس المطلق ذاتيا له  
حتى يلزم بدعيه بل عارضا لا تقول البديعية المعروض في العقل ان لا تتحقق في العقل بدون المعروض  
وما يجاب في المعروض انما هو ان العقل اذا لا عظمت ولا عظمت النسبة بينهما لم يكن العقل من احد  
نفس العقول من الاجزاء ولا جازم ما عليه والوجود المطلق وان لم يكن ذاتيا للجاهل لكنه لازم له  
بلا نزاع وليس لان العقل اذا لا يفرغ في الخارج فتعقل الخاص لا يكون بدون عقله فيكون بدعيه  
وعلى الثاني ان البديعية لا يعرف تعريفا حاديا لورسها لا مادة لتصوره فليس في تعريف تعريفا كمالا مادة  
المراد من اللفظ وتصور المعنى من حيث انه مدلول اللفظ وان كان مقصورا في نفسه ومن حيث انه مدلول لفظ اللفظ  
وتعريفات الوجود من هذا القبيل وعن الثاني ان الذي لا يتغير في اختلاف العقلاء هو الحكم البديهي الواضح  
وبدعيه تصور الوجود لا يستلزم بدعيه تصور الحكم بانه بدعيه فيكون هذا الحكم كسبيا او بدعيه فمتصور  
لا يكون في حكم قولنا الواحد نصف الاثنين فيقع فيه اختلاف ويحتاج على الاول الى الدليل وعلى الثاني الى  
التبعية ويكون ما ذكر في عرض الالف لا بينهما في وقوله تعالى الوجود لا يتصور اصلا وهو مكاره في مبالغة  
القول بانه اظهر الالف واخترع الام لانه كما كان منها لو كان متصورا كان الواجب بقوله الزمان  
لما يلزم بان حقيقة الوجود مجرد عن التجرد معلوم قطعا ومبناه على ان الوجود طبيعة نوعية لا تختلف الا بالكم



والاعطاف بكفى لمقصود الوجود اعطاف حصول الوجود الخاص الذي هو مسمى لها ومنها ان تصور  
بالحقيقة لا يكون الا اذا علمت غرضه عند العقل على ما عاده بمعنى انه ليس فيه وجه اسلب مخصوص لا يعقل الا  
بعد تعقل السلب اعطاف وهو تفني صرف لا يعقل الا بالاعطاف الى الوجود فغيره وان تصور  
يتوقف على تحيزه لا على العلم بغيره ولو سلم فالسلب مخصوص لما يتوقف تعقله على تعقل السلب اعطاف  
ذاتيا له وهو ممتنع ولو سلم فلان ان السلب لا يعقل ولو سلم فالسلب يعطاف الى الوجود هو  
غير الوجود **فان** المنقول عن الشيخ الى الحسب لا شوبى ان وجود كل شيء في ذاته وليس لفظ الوجود مفهوم  
واحد مشترك بين الوجودات بل الاثر في اللفظ والتميز على ان له معنوا واحدا مشتركا بين الوجود  
الا انه عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقيود والاضافات حتى ان وجود الواجب هو كونه في المكان  
على يعقل من كون الانسان وانما الاعطاف في الماهية فالوجود في الماهية في الواجب ممكن  
جميعا وهذه الاعطاف وجود الواجب بخلاف الوجود الممكن في الحقيقة وانما كماله مفهوم المكون كونه  
موضوعا في لازم حاد في غير مفهوم وهو في الماهية زائد على الماهية عطلا وفي الواجب نفس الماهية معنى  
انه الماهية الواجب سوى الوجود الخاص فيكون معنى معارضة الماهية بخلاف لان فان له ماهية هو  
المكون المطلق ووجوده هو المكون في الاعيان وقوع النجاسة في ثلثة مقامات الاول انه مشترك في معنى  
الثاني انه زائد بها **الثاني** انه انما الواجب زائد ايضا والاضاف ان الاولين به بيان والاعطاف  
في موضع اللفظ لا في مباحثات وعلى الاول وجوده الاول انما انظر في الحاد في مباحثات له مؤثر في التردد  
في كونه واجبا او ممكنا واما وجوده في غير مباحثات فغير متبدل لكونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا  
الى غير ذلك في الخصوصيات فبالضرورة يكون الله المقطوع به الباقى في التردد في الخصوصيات وتبدل  
الاعتقاد مع مشتركها بين الفكر الثاني انما انقسم الوجود الى الواجب والممكن ومورد الحقيقة مشترك  
بينهما فمستور وانما لا معنى لتقسيم الوجود الى الواجب والممكن في قولنا الحيوان اما بعض او غير بعض  
تقسيم الى الحيوان لا بعض وغيره الى المطلق لا بعض النسب الى الحيوان وغيره ولو سلم ولا يضر لان  
مجرد كونه الواجب والممكن رد على من زعم عدم التماثل اوله لا يضر بالاعتقاد ان سائر الوجود  
سائر الماهيات اوله لا يضر بالاعتقاد ان سائر الوجود في الفكر بان يقال الموجود في الفكر اما جوهري او عرضي وفي جوهري  
اما ان او غيره فان قيل على الوجهين لم لا يجوز ان يكون الثاني المقطوع به هو متحقق معنى في الثاني  
لفظ الوجود لا مفهوم له كلي وان يكون التقسيم لبيان مسميات اللفظ المشترك كما يقال العدم اما حقيقة  
او فخر لا يضر ان لم مفهوم كلي فلان لا يضر هذا الجرم وصحة التقسيم مع قطع النظر عن الوضع واللفظ

الموجود

الموجود فان لو نقص الوجودان بالماهية والتفصيل حقيقيا يعني الخدم بان لفظ الماهية وتخصيصها بالتردد  
في كونه واجبا او ممكنا وتقسيم كل منهما الى الواجب والممكن مع ان شيئا من الماهية والتفصيل على غير  
بين الفكر اجيب بان مطلق الماهية والتفصيل ايضا مفهوم كلي مشترك بين الماهية والتفصيل المخصوص  
فلا يضر **فان** انما ردوا علينا ان الوجودات مع ما تملك حقيقة مفهوم الوجود ولا يضر في ان شيئا من الوجود  
لا يضر في ذلك **الثاني** انه لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم احصاء الموجود والمفهوم لانا اذا قلنا ان  
مستصف بالوجود باحد المعاني او بعدم كان عند العقل تحيزا ان يكون مستصفا بالوجود بغير آخر وتنفرد  
الى المطالب وهذا لا يتوقف على ان مفهوم العدم اذ على تقديره كان عدمه محض اظهر على ان يكون  
مستصفا بالعدم بغير آخر ولهذا عدا لما ذكره القوم من ان مفهوم العدم واحد فلم يكن للوجود مفهوم واحد  
لما كانا تعقيلين متزويدين ارضا على علم على الوجود بغير آخر واللازم لفظ قطعا فان قيل لا يضر في ان مفهوم  
بل الوجود نفس الحقيقة والعدم فيها فلفظ وجوده في نفسه لفظا سواء جعل لفظ الوجود بغير الوجود  
او بمعنى نفس الحقيقة فهو مفهوم واحد بالضرورة **فان** انما السعد بالاعتقاد فان قيل لا يضر في ان الوجود  
واللازسي واللاشج وغير ذلك مفهوم واحد فلفظ الوجود فاذ كان لفظ العدم هو صفة باحدة كونه لم يضر  
مفهوم فلما الفكر مشترك في مفهوم لا هو معنى العدم ولا معنى باقية والمفهوم سوى هذا **الثاني**  
ان نسبة على زيادة الوجود على الماهية او تجايع الوجود وتساوي الماهية وذاتياتها الاول صحة السلب  
فانه يصح سلب الوجود عن الماهية مثل العدم ليس بوجوده ولا يصح سلب الماهية وذاتياتها عن نفسها  
الثاني اما في الفكر فان علم الوجود على الماهية المطلقة بالكون بغيره فانه غير حلاله بخلاف فكر الماهية  
وذاتياتها الباقية التي بغيره فان الصدق بغيره الوجود الماهية قد يضر الى كسب ونظر  
كوجود الحق مثلا بخلاف تجويع الماهية وذاتياتها لها الرابع انما مفهوم فان وجوده انما في الفكر  
والسوء مفهوم واحد هو المكون في الاعيان ومفومات الفكر والفكر والوجود مختلف في الوجود  
في التعقل فاما في تصور الماهية ولا تصور كونه في الحاد في مباحثات في الوجود فلان لا يضر ان تصور  
هو الوجود في الفكر ولو سلم فبالضرورة ولو سلم فتصور الشيء لا يتقدم تعقل تصور ولو سلم فيكون ان  
في الحاد في اللفظ اصلا وانما في تصور الماهية وذاتياتها لها معنى انها هي في  
غير تصور بغير الوجود المعنى او الذي هي لها فاذ لم يضر لفظ التعقل في تصور الماهية ولا يضر  
الاكثر بما انما تصور ماهية ثلثة وفكر في وجودها المعنى والذي هي في الاعيان لا يضر بالاعتقاد  
اعطاف لان حاله انما تذكر الماهية تصور اوله لا تذكر الوجود تصور على اوله لا يضر في الحاد في الحاد في الحاد



تثبت على إطلاق القول بان العقول هي وجودية فيكون مقتضى ذلك ان نثبتها على ذلك الوجه  
والكل جمعاً وبعدها فيمكن مطلقاً وبعدها في صور جريئة من تلكات فلا بد الاشارة على وجهها بالاحتمال  
الزيادة في الواجب لكل جمعاً وبعدها بان يتحقق بصورة جريئة من تلكات **قال** وانما الجواب لا يتبع القاعدة  
الكلمية وعلى النظر بانها لا تعيد تعاريف الوجود والماتية بحسب المضمون دون الهوية **قال** ومنعت الفلاسفة  
احتمال الفلاسفة على اتساع زيادة وجود الواجب على ما يتصور بوجهها ان لو كان كذلك لزم ان كان  
الاول كون الشيء باطلاً وعللاً وهي بيان احواله الثاني تقدم الشيء بوجوده على وجوده وهو ضروري  
الاحتمال لا يحتاج الى ما ذكره الامام من انه يقتضي الى وجود الشيء مرتين والى التسليم الوجودات لان الوجود  
التقدم ان كان نفس الماتية فذلك في الاعداد الكلام فيه ويشمل الثاني امكان زوال وجود الواجب هو  
ضروري الاحتمال وهو اللزوم اما الاول فلان الماتية يكون باطلاً للوجود من حيث المعرفة ومنه ان  
من حيث الاحتياط وانما الثاني فلان الوجود يحتاج الى الماتية احتياجاً العارض الى المعروض فيكون  
ضرورياً احتياجاً الى الغير فيقتضي الى علمه في الماتية لا غير لا يتسارع افتقار وجود الواجب الى الغير وكل  
علمه في مقتضى على معلولها بالضرر فيكون الماتية متقدمة بالوجود على الوجود وانما الثالث فلان الوجود  
اذا كان كساحياً الى غيره كان كساحياً فلان حائز الزوال نظر الى ذاته والافعال واجباته بنفسها  
فما نظر الى ذاته دفعاً لا قيل لان كل كساح حائز الزوال وانما يكون كذلك لو لم يكن واجبا للغير  
واجب من الاول بان لا يتم احتماله كون الشيء باطلاً وعللاً وهي الكلام على دليلها **قال** والثاني بان لا يتم  
لزوم تقدم الماتية على الوجود بالوجود وانما يلزم ذلك لو لم تقدم العلم على الوجود بالوجود وهو متصور  
ودعوى الضرر في غير مسموعة وانما الضرر في تقدمها باين علمه ان كان باطلاً للوجود فبالوجود وانما  
فما لم يتبين في العوائق المستندة الى النفس الماتية فان الماتية متقدمة بانها ومن حيث كونها تلك الماتية  
في غير اعتبار وجودها او عدمها كالتفكير في فردية وذلك كما علم بان تقدم العلم على الوجود ضروري بل لا يكون  
بالماتية من حيث من لا باعتبار الوجود او عدمه كما يمتنع تلكات لوجودها ومن انما لا يتم بان لا يتم  
الوجود اذا كان كساحياً الى الماتية كان حائز الزوال عنها نظر الى ذاته وانما يلزم لو لم يكن الماتية لذاته  
تتقدمه ولا يلزم لواجب الوجود سوى ما يتبع زوال وجوده عن ذاته نظر الى ذاته ولا يضره احتياج  
الى ذاته ولا تسمية تلكا بهذا الاعتبار وان كان خلاف المطلاع فان الحكمي ما يحتاج الى الغير في  
الوجود فلهذا لم يترتب في المتن للامكان وانما يقتضي الاحتياج **قال** فان قيل العمدة في احتياج العلم  
هو الوجه الثاني وحاصل ما ذكره الامام في الجواب انه لا يجوز ان يكون علم الوجود الى الماتية من حيث هي في مقتضى

لا بالوجود

لا بالوجود كما ان ذاتها الماتية متقدمة عليها لا بالوجود وهي ان الماتية علمه للوازمها بانها لا بالوجود  
وتحتمل ان ماتية الحكمي ما بالوجود مع ان تقدم العلم على الماتية ضروري ورده الحكمي التحقيق في مواضع من  
كتبة بان الكلام فيما يكون علمه للوجود او موجود في الخارج وبهذه العقول حكمة بوجوب تقدمها على الوجود  
فانه عالم بكون الشيء موجوداً او متصوراً ان يتحقق مبدأ الوجود وتفيد له خلاف العلم بالوجود فانه لا بد  
ان يتحقق العلم على العلم الوجود ان غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول العلم عن عدم العلم لئلا يلزم  
اجتماع المتناقضين فان من الماتية من حيث هي من واما ذاتها من حيث هي بالنسبة الى الماتية والماتية بالنسبة  
الى الوازمها انما هو بحسب العلم فلا يجب تقدمها الا بالوجود الحقيقي لان تقدمها بالذاتيات وانما العلم بالذاتيات  
انما هو بحسب العلم او انما يتحقق تقدمها بالوجود ايضا كذلك الحكمي من انما هو بحسب العلم فلو كان كساحياً  
مع البياض فيقتضي على طريق الجحيم دون التحقيق لان الماتية لوجودها في مقتضى العلم بالوجود فانه  
لا معنى للاحادية منها سوى ان تلك الماتية متقدمة لذاتها الوجود وتنتج تقدمها على الوجود ضرورياً  
اتساع حصول العلم في العلم ببعينه بخلاف الماتية لوجود الغير فان به رتبة العلم حكمة بانه عالم بكل  
موجود لم يكن مبدأ للوجود الغير من اهلها سميت العلم على وجودها فان قيل اذا كانت ماتية  
الواجب ممتدة للوجود وتنتج له كان وجوده معلولاً للغير وكل حصول للغير على فيكون وجود الواجب  
حكمه صرف قلنا بعد ما عدا على تسمية مقتضى الماتية معلولاً لها وتسمية الذات الموجود غير الموصوف  
لانهم ان كل معلول للغير بقدر المقتضى على وانما يلزم ذلك لو لم يكن المعلول هو الوجود والغير هو الماتية التي قام  
بهذا ذلك الوجود كيف ولان لواجب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها الوجود من غير احتياج  
الى غير ذلك الذات وهذا مقتضى تلكا لذاته فيجب ان يكون وجود الواجب مقتضى لذاته الواجب فيكون  
اللازم وجوبه لا امكنه وتحقيقه اما اذا وصفنا الماتية بالوجوب فمعناه انها لذاتها تقتضي الوجود  
واذا وصفنا الوجود فمعناه انه مقتضى ذات الماتية من غير احتياج الى غير ما قسمنا قلنا واصل الوجود  
لذاته او الوجود واجب لذاته فالمراد ذات الوجود ولذات الوجود **قال** وهو مقتضى مقتضى العلم  
على زيادة وجود الواجب على ماتية بوجه الاول لو كان وجود الواجب مجرداً عن حائز الماتية فلهذا  
هذا الوصف له ان كان لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك لا يتسارع خلف مقتضى الذات وقد نظرنا  
بل واصلنا فيلزم تقدم الواجب وان كان لغيره لزم احتياج الواجب في وجوبه الى الغير ضرورة توقف  
وجوبه على التوقف على ذلك الغير لا يعلم في التوقف عدم ما يقتضيه الحائز لا بالتوقف فيحتاج الى ذلك  
العدم واجب بانه لذاته وهو الوجود الحاصل في كل حقيقة لير الوجودات الثاني الواجب بذاته



الممكنات فلو كان مجردا لكانت ممكنة لكان لانه فيلزم ان يكون كل وجود كذا محال  
لا يمكن ان يكون وجوده زيد على نفسه ولعلنا لان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ بلغة  
ضرورية ان احد جزئيه وهو التجرد قد ياتي وان كان شرط التجرد لزم هو ان يكون كل وجود مبدءا للوجود  
الا ان الحكم خلف عنه لا يتقيد بشرط المبدأية ومعلوم ان كون الشيء مبدءا لنفسه ولعلنا يتقيد بالذات  
لا يوافق شرط المبدأية والجواب ان ذلك لانه الذي هو وجود حاصي بسبب الوجود  
فلا يلزم ان يكون كل وجود كذا لانه لا يمكن ان يكون الوجود في الحقيقة في الحقيقة  
ومما ياتي ان غير ما ياتي الى لانه فيكون وجوده معيار الحقيقة والجواب ان ما ياتي الى هو الوجود  
المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو متشابه في الواقع الواجب ان كان نفس الوجود في العالم  
الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجوده زيد على وجوده وان كان هو الوجود مع قيد التجرد  
لزم تركب الواجب في الوجود والتجديد انه قد لا يصح خبر الواجب بشرط التجرد لزم ان لا يكون  
الواجب واجبا لانه بشرط الذي هو التجرد وان كان غير الوجود في الوجود فان كان مبدءا لكون  
في الوجود في ضرورة ان لا يصح الوجود مبدءا لكون وان كان هو الوجود فان كان مبدءا لكون  
وهو كالضرورة ان تتشعب تركب الواجب او حاصي عنه وهو كذا لان معناه زيادة الوجود على ما هو  
حقيقة الواجب والجواب ان نفس الوجود في الحقيقة لا يكون الا كذا وان كان في زيادة  
الكون المطلق على الحاصي الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اطلاقا وغير معلوم غير  
المعلوم ضرورة في الجواب ان المعلوم هو الوجود المطلق المعيار للحاصي الذي هو نفس الحقيقة والى  
الاجابة انما يتبع لانه في زيادة الوجود المطلق الى ما ياتي الواجب وانما التراجع في زيادة وجود  
الحاصي وما ذكر من الوجوه لا يثبت عليها فان قيل انما لا دليل على ان المبدأ لا يتقيد بما ذكره  
ان الوجود طبيعة نوعية لا يتقيد في كونه مبدءا واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية لا تختلف  
لوانها بل يجب لكل فرد ما يجب لكل لا تتشعب خلف الحقيقة من الحقيقة وتتمايز انتم كثر من التواضع  
كما سياتي فالوجود ان اقتضى العروضي او اللاعروضي لم يختلف ذلك في الواجب المطلق وان لم يقتض  
شيئا منها احصاه الواجب في وجوبه الى تفصيل الحاصي والجواب بان المبدأ طبيعة نوعية وجودا  
المفهوم لا يوجب ذلك الجواب ان المبدء مفهوم واحد على انما تختلف الحقيقة واللوازم كالنوع في  
على نور الشمس وغيره ان يقتضى البصائر التي تختلف سائر الانوار فيكون الوجودات الحاصية  
تختلف بالحقيقة كحقيقة الوجود الواجب التجرد وتقتضى على المعارنة ولكن العكس من ان كل فرد مبدءا

مفهوم

مفهوم الوجود المطلق عليها صدق الوضعية اللازم على موصاته المخصوصة كالنوع على ان لا يصدق  
الذي يفتقر الى الحقيقة ليكون طبيعة نوعية كالان لا يفرده او يقتضي فردا الى حقيقة الوجود كذا  
لانواعه **قال** متواليا او متشكلا انما لا ان الجواب يتم بما ذكرنا من المنع مستند بان تجوز انما ان المبدء  
المختلف الحاصي في لازم واحد غير ان سواء كان مبدءا على ما بان في المبدأ كالمبدء على ما بان  
والمتشخص على التخصيص او بالتشكيك كالبياض على البياض والارادة على الارادة فلا يلزم ان يكون  
مبدءا واحدا مشتركا بين الوجودات كونه طبيعة نوعية والوجودات افراد حقيقة والحقيقة واللوازم وان  
تتم ان كل فرد مفهوم الوجودات سواء في غير اولية ولا اولوية الا انه لا يمكن ان الواقع هو التشكيك كان  
دائبا حكيم الحق سلك طريق التحقيق ذكره جواب انه لا يلزم ان الوجود مبدءا للوجودات بل على  
لانه في الحقيقة اقدم منه في المبدأ وفي الجواب اولي منه في العروضي وفي العروضي الحاصي كالمبدء في غير العار  
كالمبدء بل هو في الواجب اقدم واولي وانما في حكمه والواقع على التمام بالتشكيك يكون مبدءا لاجل  
حاصيها لا مبدءا لها او مجردا مبدءا لا تتشعب خلفها لانه على ما سياتي فلا يكون الوجود طبيعة نوعية للوجود  
بل لان حاصيها يتبع على ما تقتضيه مبدءا واحد ولا يلزم من ذلك ان يكون مبدءا لكونه في وجود الواجب وجودا  
الممكنات في حقيقة المبدءية اختلفا في الوضعية واللاعروضية وفي المبدءية الممكنات وعدم المبدءية  
الى غير ذلك الجواب ان الامام قد اطلق من كلام الفارابي وابن سينا ان واحد من حقيقة الواجب  
مجرد من بعض الواجبة لا يشترط فيه اصلا والوجود المشترك العام المعلوم لانه في غير مفهوم بل ضرورة  
بعض كونه بان الوجود مبدءا للوجودات بالتشكيك ثم يمتنع على حقيقة التمايز من المبدءية كونه  
لا يمكن توجبه شيئا فليس عليها وبين ان الوجود ان اقتضى العروضي او اللاعروضي وان الواجب المطلق  
في ذلك وان لم يقتض شيئا منها كان وجوب الواجب من الغير وجملة الالهة لم يفرق بين الساد في  
المفهوم والتبدي في الحقيقة فذهب الى انه لا ياتي من احد الالهة اما كون مشترك الوجود المطلق او  
الوجودات متساوية في اللوازم **فمن** يرد عليها دفعه كما سبق الى بعض اللوازم من ان الوجودات كذا  
متشكلا كان زائدا في الكل وهو كذا حتى قالوا ان اختلافه في العروضي واللاعروضي على تقدير التمايز  
في حال وجوده في التشكيك فها قد لا يمتنع الوضعية في الكل فتقول كلاما فاسدا اما الاول فليس  
من ان المبدء المطلق قد لا يكون ذاتيا لما تقتضيه بل عارضا فيختلف موصاته بالحقيقة واللوازم واما الثاني  
فلا يكون الوجود متشكلا انما يمتنع في زيادة ما تقتضيه من الوجودات وهو غير مطلق وانما زيادة الوجود  
الحاصية لها بان يكون كل منها عارضا لما يقتضيه فاما في العروضي وهو غير لازم الجواب ان يكون احد موصاته



منهوم الوجود المشكك وجوده اقوى ما في ما بنفسه فغيره كونه حقيقة مخالفة لساير الموجودات  
واما يجب الاقام بان العرض الذي يلحق في الضعف الى حقيقة لا يستقل بالمعقودية والكلوية كونه  
اصافيا وهو الكون في الاعيان كيف صار في حق الواجب اما مستقلا بنفسه غنيا عن السبب  
لاستقلاله كل مستقل فاول ما يتبع حقيقته صدر من ذلك الكلام عن مثل ذلك الاقام **قال** فان قيل ان  
في اثبات الحقيقة المعقودة لم يكن الوجود طبيعة نوعية من قام مادية الوجودات لزم التباين الكلي  
بين الوجودات ضرورة انها لا تسير في ذاتي اصلا لا تتعاضد تركيب وجود الواجب الكلي  
لما يشبه من اشترى الوجود معنى فلما ان اريد بلباس عدم صدق بعضها على البعض فلاما كانت  
نفس من اشترى الكل في مفهوم الوجود لا يتعاضد بعضها وان اريد عدم التباين في سبب اصلا  
فلاما لزم وما ذكر من عدم التباين في تمام الحقيقة او بعض التي لا تسير الاكثر ان في غير  
وهو مفهوم الكون وذلك كازاد الماشي من انواع الحيوانات واما صحتها فتستل في مفهوم  
من غير تصادق **بما قال** وذو السبب اجمع العاركون يكون الوجود بنفسه في الواجب الكلي  
جميعا لوجوده فاما ان لم يكن نفسا فاما ليس خذ انهما لا يتوافقان لان زيادة عليه فاما  
بما قيام الصفة بالموصوف وقيام الشيء بالشيء فرع ثبوتها في نفسها لان ما لا يكون له في نفسه  
محلا ولا في كل وجه بالانظر الى الوجود والمادية متعاضدا في جانب المادية فلان الحقيقة  
تتفق لانه لا يكون الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجوده على العرض  
واما لوجوده فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة ان هذا الوجود ايضا عرض يتعاضد سابقية وجود  
المعروض واما في جانب الوجود فلانه لو تحقق والتقدير ان تحقق الشيء اي وجوده زايده  
تسلسل الوجودات فيجب اعتبار الوجود والعدم في كل من المعروض والعرض على انهما  
استماع زيادة الوجود على المادية بدرجة اوله لان لو قام بهما وهما يكون الوجود معدوم  
قيام الوجود بالعدم وفيه وجه بين صفتي الوجود والعدم وهما متعاضدان لان لو قام بهما  
بالوجود كما في سائر المعروضات فان كان ذلك الوجود هو الوجود الاول لزم الدور لتوقفهما  
بالمادية على المادية كوجوده المتوقف على قيام ذلك الوجود بهما وان كان فيه لزم التسلسل لان هذا  
الصياغة عرض يتعاضد مع المادية لوجوده في كل وجه فاما قيل في التسلسل استماعه الى في اللو  
واكثر انه انحصار بالاشياء بين حيزي الوجود والمادية فيلزم الدور وهو كون الوجود  
المادية لان قيام جميع الوجودات العرضية بالمادية فيلزم وجودها في عرض والالم يكن في جميعا

وفيها

وقد نظر لان المانع على تقدير التسلسل جميعا لا يكون وراه وجود آخر لكل شيء فضعف في نفسها كونه  
وجود آخر عارض لا معنى له التسلسل انتهى الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين المادية  
اخر الثاني ان وجود الشيء لو كان زايده عليه لما كان الوجود موجودا في استماع تسلسل الوجودات  
بل معدوم ما وفيه انصاف الشيء بنقصه وكونه مالا يشوب له في نفسه شيئا في كل الرتبة لو لم يكن  
لكان موجودا في استماع انصاف الشيء بنقصه واستماع ان شئت في المحل مالا يشوب له في نفسه  
فتسلسل الكلام الى وجوده وتيسر لان التقدير ان وجوده زايده عليه والتعويض في نفسه في الوجود  
الاربعة الى وجهين لطريق الترتيب بين الوجود والعدم في جانب المعروض والعرض على ما ورد  
في المتن تقرير الادلة لو قام بالمادية فاما المادية فمعدومة في ذاتها فلو كان الوجود  
او تيسر وتقرر الثاني ان الوجود العارض مالمعدوم في نفسه في كل حال  
له في نفسه واما وجوده في الوجود عليه وتيسر الوجودات واجاب اما انما لا تكون زيادة الوجود  
على المادية وقيامها بالعدم فبما ان لا يحفظ كلاهما في غير ملاحظة الاخر فمعدوم الوجود  
لا اختصاص بالمادية لا يجب ان يكون الوجود بالمادية قياما بالشيء في الجسم في كل حال  
واما تخصيصه في الاول ان قيامه بالمادية من حيث هو في المادية معدوم في نفسه ولا  
بالمادية الوجود لزم الدور والتسلسل فان قيل ان اريد بالمادية من حيث هو في المادية الوجود  
او العدم نفسه ولا يوجد منها ما قيل فغيره فمعدوم لان العرض كاف في لزم المادية وان اريد لا يكون  
موجودا معدوم مالا بالعرض ولا بغيره فالتعاضد في الوجود لان الوجود في الوجود ملازم  
ولا يشبه فلما المراد ما لا يتغير في الوجود والعدم وان كان لا يشبه من احد ما في الخارج فان قيل  
عدم الانعكاس من احد ما كاف في لزم الحال لانه ان كان العدم فتسا قضي او الوجود فمعدوم  
فلما قيام الوجود بالمادية او عقل ليس قياما بالشيء في الجسم لزم تقدمها عليه بالوجود فمعدوم في ذاتها  
في لزم الحال بل غاية الامر ان لزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ولا يحال له في لزم ان لا يحفظ وجودها  
غير ملاحظة وجود حيزي او ذهني ويكون لها وجود ذهني لا يلاحظ العقل فان عدم الاعتبار اعتبار  
وان اعتبر العقل وجوده الذي لم يزل التسلسل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما العاركون بين الوجود  
الذهني فجوهره لا يتعاضد مع لزم تقدم المعروض على العرض بالوجود على المادية واما ذلك في الوجود  
الوجود دون عرض المادية فمن الثاني انما يخبر ان الوجود موجود ولا لزم التسلسل اما لزم التسلسل  
وجوده الصياغة زايده عليه ليس كذلك بل وجوده في غير الوجودات في غير الوجودات فاما ما في ذلك



انه لما كان تحقق كل شيء بالوجود فالضرورة يكون تحققه بنفسه غير احتياج الى وجوده فيقوم به كما الله  
لما كان التقدم والالتزام فيما بين الكميات بالزمان كما في ما بين اجزاء الزمان من غير انقطاع الى زمان آخر  
فان قيل فيكون كل وجود واجب اذا لم يكن له سوى ما يكون تحققه بنفسه فلهذا لم يمتنع وجود الواجب  
بنفسه انه متحقق ذاته من غير احتياج الى العالم ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل الشيء بالزمان  
كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يتحقق تحقق الوجود انما يقوم به تحقق الذات فانه انما يتحقق  
بعد تأثير العالم في وجوده فيقوم به علة العالم ان في قولنا تحقق الكميات بالوجود في العالم انما هو الوجود  
نفس تحقق الكميات لا ما به تحققها والعرض ان تحقق الكميات يكون عند قيام الوجود لها علة او كما في ما به هو  
او كما ان الوجود معدوم ولا يلزم منه الصفات التي بتحققه عند قيامه عليه لان تحقيق الوجود هو الوجود  
والا وجوده لا معدوم والا وجوده فبما ان الوجود ليس بذاتي وجوده كما ان السواد ليس  
سوادا والا كذلك ولا يلزم ايضا ان يتحقق في الكل ما لا يتحقق في نفسه لما عرفت من ان قيام الوجود بالزمان  
ليس بحسب الخارج في قيامه بل بحسب العلة فلا يلزم الا تحققه في العلة وحيث ان الوجود بالزمان يكون  
بالاوضاع العينية بالكل سواء الجسم ان في جسم الاسود قد راسي واجمع للممكن او الممکن  
فتاقتض وهو ضعيف لان قيامه جسم اسود به لا يسود قبله بل يلزم كما لو طرأ على كل الاسود بغير حال  
طرأ به اسود من غير تناقض فلا يصح قيام الوجود بغير وجوده في الوجود فلا يحسب سوى المتعدي والتمادي  
ذلك لما هو في العرض في كل شيء كسواد الجسم وهذا ليس كذلك ومن الثاني بان الوجود ليس بوجود ولا معدوم  
وهو ايضا ضعيف كما في كل شيء في الوجود **قوله** فان لما يريد تحقيقه في جميع الشئ وسائر المتكلمين والكل  
بما وجد لا يخالف بديهية العقل فان لفظه من حيث هو لا يشترط ان يكون الوجود انما هو الوجود  
متكافؤ لفظ الوجود في العربية وكلفه من حيث في العربية لا غير ذلك من اللفظ متشابه في معان  
لا يكاد يتبين من الوجودات ومن حيث المتكلمين ان الوجود عرض قائم بالماهية قيام سائر الاوضاع كما  
ومن حيث الحكماء انه كذلك في الحكمات وفي الواجبات من غير مدرك للعقول وجميع ذلك ظاهر البطلان  
وذهب جميعا الى الصواب لان من اختلاف هو اطلاق لفظ الوجود على مفهوم كونه ومفهوم الزمان  
من حيث هو الى انه زائد على الماهية اذ به الكون ومن حيث هو الى انه نفس الماهية اذ به الذات فبما  
المبحث من اختلاف وهذا ما سدا اما اول اطلاق احتياج التوقيين صريح في ان النزاع في الوجود الجاهل  
للعدم وهو معنى الكون واما ثانيا اطلاق مفهوم الذات الصياغية واحد مشترك بين الذاتات المشتركة الوجود  
بين الوجودات من غير اشتراك لفظ واحد وضع واما ثالث اطلاق القول بان ذات الشيء نفس ذات ماهية

في الصورة

في الصورة فبما في فصلها من ان احتياج الى الاتي عليه فنقول ادلة العالمين بان وجوده في زايده  
لا يفيد سوى ان ليس بمفهوم من وجوده فيكون مفهوم في ذلك الشيء من غير دلالة على انه عرض قائم بقيام  
العرض بالزمان هذا كما لا يقبل العقل وان وقع في كلام الامام وغيره وادلة العالمين بان وجوده في  
نفسه في انه لا يفيد سوى ان ليس بمفهوم من ماهية ولفظ الشيء بالوجود وهو في اخرى فانه بالاولى  
يحقق اجماعا بياض والجسم في غير دلالة على ان المفهوم من وجوده فيكون مفهوم في ذلك الشيء فان هذا  
البطلان فاذن لا يظهر في كلام التوقيين ولا يصح من المنصف خلاف في ان الوجود زايده على الماهية  
ارادة العقل بحسب المفهوم والمفهوم بعينه ان لفظ الوجود دون الماهية والماهية دون الوجود  
لا يعمد احسب الذات والماهية بعينه ان يكون لفظه من ماهية متميزة فيقوم احدهما بالآخر كقوله في الجسم  
فبما في المبحث وبما الى المراد الزيادة في الصورة او في الوجود يرتفع النزاع بين التوقيين ولفظ الوجود  
يكون مشترك الوجود لفظيا بعينه ان المفهوم من الوجود للصفات التي انما هي غير المفهوم من الصفات التي  
العرض ولا مشترك بينهما في مفهوم الكون فبما في لفظه ليهية العقل وذهب جميعا الى ان  
النزاع راجع الى النزاع في الوجود الذي من في اشبه قال بالزيادة علة بعينه في العقل اذ الوجود  
واخر هو الماهية ومن فاه الحلق القول بان نفس الماهية لانه لا تعارض ولا تمايز في اللفظ وليس في اللفظ  
ان يتحقق فيه احداهما دون الاخر فيتحقق التمايز في لفظه لانه لا نزاع للعالمين في الوجود الذي من في  
لفظ الكلمات والاعتبارات والمعدومات والتميزات ومعارضة بعضها لبعض بحسب المفهوم كما عرفت  
في كون لفظه كجسم في العقل وفي اقتضائه الثبوت في الجملة فلا يلزم ان يكون الوجود الذي من في  
التعابير بين الوجود والماهية في الصورة بان يكون المفهوم من احداهما غير المفهوم من الاخر وفي الاشتراك  
المعنوي بان يعقل من الوجود معنى كل مشترك بين الوجودات كما لا يشترط تعابير مفهوم اشياء لمفهوم العرض  
ومفهوم الامكان لمفهوم الاشياء ولا يشترط ان كل من ذلك في الاوضاع والماهية ان لا يتحول الوجود  
زايده في العقل والمعنى الكلي المشترك في ثابته في لفظه لانه لا يشترط في لفظه ان يعقل لفظه  
غير ما يفهم من الاخر ويرى من غير كليا لغيره على الكل ولهذا انفق للجمهور من العالمين بين الوجود  
على ان الوجود مشترك معنوي زايده على الماهية في لفظه الذي ذكرنا **قوله** فان في الممكن يتبين ان ما ذكره في عدم  
تحقق الخلاف في زيادة الوجود على الماهية في لفظه كون المفهوم من احداهما غير المفهوم من الاخر وفي لفظه  
عينا بعينه من غير ما به بالماهية التي هي في الممكن واما في الواجب فبما في لفظه حقيقة غير مدركة للقول حقيقة  
بما به الوجود في الخارج لها كسب المفهوم دون الماهية كما في الحكمات وفي لفظه حقيقة وجودها



فالحق انه ذهبا وعينا غير افتقار الى فاعل لوجوده او كل يوم في العقل وبذلك لو لم يكن  
 بالحقيقة وان كان متساكلا في كونه حروفا لوجوده المطلق وبغيره من غلبة بالوجود المجتوب  
 بشرط لا يعتبر انه لا يتم عاقبة ولو في العقل كما في وجوده المطلق وانما ذبوا الى ذلك لان  
 انه لو كان له مائة ووجوده فان كان الواجب هو المجموع لازم تركه ولو كسب العمل وان كان احد  
 لازم احتياجه ضرورة احتياج الماتية في تحققه الى الوجود واحتياج الوجود لوجوده الى الماتية ولو  
 في العقل وحسب اخر من غيرهم بان الوجود الخاص ايضا يحتاج الى الوجود المطلق ضرورة احتياج  
 الخاص بدون العام احبا بواجبه كون خاص تحقق نفسه لا بالعام بل بانته لا بالماتية في تحقق  
 عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والاسباب في الفلاسير الوجودات بالحقيقة وان كان متساكلا  
 لها في وقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارج غير موقوف وانه لا يوجد الترتيب ولا الافتقار  
 الى الحكم اذا جعلته مائة موجودة فكونه بعض من الماتية والوجود لم يوجد مائة كيف  
 والماتية اعتبارا لبعض وحسب اخر من غيرهم بان الوجود ان يكون تلك الحقيقة في الماتية بل ان  
 بنفسها الغنية عما سواها من غير الوجود واحبا بواجبه بان الماتية في نفسه لا يجوز ان يكون  
 لان احتياج غير الوجود في تحققه الى الوجود ضرورة وحسب اخر من غيرهم بان الوجود الموقوف واحد لا يكثر  
 ولا يصير حقيقة الالافاثة الى الماتية كسب في الماتية وذاك وذاك لا يمكن لتقديره الماتية  
 مع قيد الاضافة احبا بواجبه ذلك بل الوجودات حصة في الماتية وحسب اخر من غيرهم بان الوجود  
 الاضافة ليكون مائة متفقه بالحقيقة ولا بالنقص الوجود المطلق حيث لا يمكن عارض  
 لازم لها كونه الشمس من نور السراج فانما تختلف بالحقيقة والتوازم مشتركة في عارض التوازم  
 بياض الشئ والسراج كالم والكيف مشتركة في الوضعية بل الجوهر والعرض مشتركة في الالافاثة  
 الا انه لا يمكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الماتية واقسام الوضعية وغير ذلك فلو لم يكن الوجود  
 وكونها حقيقة حقيقة الالافاثة الى الماتية الماتية كسب في الماتية وذاك وذاك لا يمكن  
 السراج وذاك وكسب في الالافاثة ان ما ذكره من الالافاثة بالحقيقة حتى في وجود الواجب الماتية  
 وتحتل في شئ وجود الجوهر والوضعية ومنز وجود العارضة والمان في وجودها في الوجود  
 زير وغير ذلك فان قلت لا لا في كلام العارفين وارجح سيما ان حقيقة الواجب وجود خاص في  
 للوجود العام مشتركة في الماتية بل لعدم ما لحقه الحكم تحقيق اخر من العام بان فيه غير الماتية ووجود  
 زير على حقيقة وانه يستلزم كون الواجب وجودا بوجوبه في الماتية لا اولوية لاحد مما يليه في وجوده

ان الشرائع في الوجودات الخاصة لا المطلق وان كان من غير صدق الوجود المطلق على الوجودات الخاصة  
 ان في كل منها حقيقة من مفهوم الوجود المطلق الذي هو الوجود في الالافاثة صرح بعض من حاول تحقيق ذلك  
 بان الحقيقة من مفهوم الوجود في الالافاثة زير الوجود المطلق الماتية الماتية الذي هو نفس الماتية  
 فذلك لا اعتراض بان الوجود الخاص الذي هو الحقيقة من مفهوم الوجود زير على حقيقة الواجب كما في الماتية  
 ويكتم منها ان يكون في الواجب وجودا في وجوده وفي الماتية كما في الماتية مائة مائة هو الماتية  
 ووجوده هو الحقيقة من مفهوم الوجود وانما ذلك هو ما صدق عليه الوجود وهو عارض الماتية وهو من الحقيقة  
 وهذا الماتية احد ولم يتم عليه دليل او اعتبر به بياض الشئ لازم ان يكون فيه بياض عارض الحقيقة  
 من مفهوم البياض وانما هو من هذه الحقيقة عارض البياض هو بياضه الخاص والجواب ان من الحقيقة مفهوم  
 الوجود هو نفس ذلك مفهوم مع خصوصية عالما صدق هو عليه من الوجودات الخاصة في لازم  
 لهم في زيادة مفهوم الوجود فذلك ان الحقيقة كيف وقد اتفقوا على ان حقيقة الواجب في الماتية  
 معلوم بل بياض واذا اقره الواجب متساويا في الشرائع ان يكون لوجوده الخاص مائة مائة كسب في  
 كما في الماتية واذ اقره انه لا يمكن للحقيقة من مفهوم العام لا نفس ذلك مفهوم مع خصوصية فذلك  
 يكون الوجود متساويا في الوجودات بالتشكيك وان الماتية بالتشكيك لا يكون مائة او غير مائة مائة  
 بل عا حقا فذلك بان في الماتية امر او مائة مائة والحقيقة من مفهوم الوجود هو وجوده الخاص في  
 به حقيقة الالافاثة بل نفس حقيقة وكل دليل على ذلك فذلك في هذا الا ان هذا التعارض الماتية  
 العقل لا غير فليس في الماتية الا ان متساويا هو مائة مائة وانما هو الوجود فضلا عن ان يكون مائة مائة  
 على الماتية فذلك بان وجوده زير على الماتية كسب في الماتية في بياض الشئ لازم ذلك لان مفهوم العام  
 او الحقيقة منه صدق عقلية حقيقة ولو سلم ما في الموضوع والموضوع كسب في الماتية في بياض الشئ لازم  
 وجوده وفي الشئ بياض ان عا حقا في الماتية في بياض الشئ لازم ذلك لان مفهوم العام  
 الواجب هو الوجود المطلق كما بان لا يجوز ان يكون عا حقا او مائة مائة وهو مائة مائة مائة  
 اوجع الوجود لما في ذلك من الاحتياج والترتب فتبين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لان  
 اخذ مع الماتية تركب اوجع الماتية في الاحتياج ضرورة احتياج الماتية الى الماتية ضرورة انه لو لم يكن  
 لا يقع كل وجود وحسب اخر من غيرهم بان الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق له في الماتية واذ اقره ذلك  
 تساهل والواجب هو وجود واحد لا يكثر فيه احبا بواجبه واحد تحقق وجوده بوجوبه وانما التشكيك في الوجود  
 بوجوبه الاضافة الى الوجودات كسب في الوجودات فانما اذ النسب الى ان حصل وجوده في الوجود

بالحقيقة  
 ٢٠٩



وبذلك انما هذا المعنى قولنا الواجب وجوده وجوده وحسن قولنا ان الله او النفس او غيره موجوداته  
ذو وجوده بمنزلة ان له نسبة الى الواجب وهذا الحق اذ من نسبة التضرع بان الواجب ليس بوجوده  
كل موجود حتر وجوده العا ذوات واجب تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا والا فلهذا الواجب  
وكون الوجود المطلق هو ما كليا لا يتحقق له الا في الفهم ضروري وما توهموا من احتياج الخاص الى  
العام بطريق الراجح والعكس اذ لا يتحقق للعام الا في ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا لخاص فغير  
هو اليه في نفسه واما اذا كان عاميا فلا وما ذكره من انه لو لم يتغير كل وجود حتى الواجب  
فيتمتع ارتفاعه عنده فيكون واجبا لخاصة واما يلزم الواجب لو كان اشياء العدم لانه ولو  
ممنوع بل ان ارتفاعه بالكلية سيقزم ارتفاع بعضه ان اراده النفس الواجب كبروا انهم الواجب  
منه الى الابد والعلية والعالمية وغير ذلك فان قيل بل يستحيل لانه لا يتصور ان يمتنع الشيء بنفسه  
الممتنع انما هو الشيء بنفسه بعضه عليه بالموافاة فلو كان الوجود عديم لا بالاعتقاد من قولنا  
الوجود معدوم كيف وقد اتفق الكل على ان الوجود المطلق في العقولات الثانية والاولى الثانية  
انما لا يتحقق لها في الاعيان ثم ادعى المتأخرون بكون الواجب هو الوجود المطلق ان في الواقع في كل مكان  
وهذا الى هذا المعنى منها قولهم الواجب هو الوجود النقيض والوجود بشرط الارادة الوجود النقيض الذي لا يمتنع  
فيه اصلا ومنها قولهم الوجود غير محلي لان الشئ في نفسه اما يوجد وجودا محليا او وجودا غير محلي  
ذلك العدم غير لا يمتنع او غير متصور لانه بالوجود بالقياس الى الشئ العام كما لا يكون شرا لكل لانه  
بل يكونه مؤديا الى ذلك العدم فلهذا لا يمتنع قطعا فالوجود النقيض غير محلي ومنها قولهم الوجود  
لا يمتنع له ضد ولا منقار اما الضد فلهذا لا يمتنع عند الجمهور بل هو في القوة للوجود او لانه لا يمتنع  
وان فرضنا كونه موجودا غير الوجود فلا يتصور ان يمتنع شئ من الوجودات وفيه الحاصل في  
شئ آخر في الموضوع مع اشياء اجزاء عما فيه والموضوع هو المحل المستغنى في قواعد من الحال ولا يتصور  
ذلك الوجود اذ لا تقوم شئ بحدوثه ولو لم يمتنع وجوده في عاقله ولا يمتنع وجوده في الوجود ليس  
حسب ولا يتصور لانه بسيط لا يمتنع عاقله ولا يمتنع الازم فلهذا لا يمتنع ضرورة فلهذا لا يمتنع وجوده في الوجود  
الطرفي الحال ان كان التركيب جازيا وفي الفهم ان كان ذاتيا ولان وجوده ان كان وجودا ام  
موجودا لم يمتنع شئ في نفسه وان كان عديم الوجود لم يمتنع شئ بنفسه ولان الجنس كليا لا  
اعلم ولا اعلم من الوجود اذ ما من شئ الا وله وجود في بعض المقامات ضعف لا يتحقق وتوهم فحاشا الى  
انصاف كل من الوجود والواجب بهذه المقامات لانها من الموضوعين في السطر الثاني وتحقيقه ان

لزم

لزم هذه الامور للوجود لا يجب كونه الواجب عالم تبين حسا وانها للزوم ثم القول بكون الواجب  
المطلق بيان في تقريرهم بامور منها ان الوجود المطلق في المحولات العقلية ان الامور التي لا يمتنع اعتقادها  
في المحل عقلا وتتمتع حصولها فيه بحسب الحال كالا مكان والماضية بخلاف مثل الان فانها لا يمتنع  
من المحل وسر السبب من ان قيام المحل حادثي ومنها انه من العقولات الثانية ان العاقل في المحل  
الاولى من حيث لا يمتنع ان في الحال كالكيفية والجزئية والذاتية والعرضية لانه لو لم يمتنع حالي  
الاعتقاد عند حصوله في العقل وليس في الاعيان شئ هو الوجود او الذاتية او العرضية مثلا والماضي الاعيان  
الان والسواد منها تظهر من جهة ان ما ان في الوجود البيان هو ان وجودها انما في المحل  
العقلية والعقولات الثانية وكان الكلام في الوجود المطلق ومنها انه ينقسم الى الواجب النقيض لانه ان كان  
منفردا الى سبب محلي والافواجب الى العدم والماضي لانه ان كان موجودا بالغير او بالعدم فلهذا  
قديم ومنها ان يمتنع شئ من الموضوعات الشخصية كوجود زيد وعمر والنوعية كوجود الانسان والنفس كوجود  
الحياة والنسبة فان قيل الموضوع هو المحل المستغنى في قواعد من الحال ولا يتصور ذلك الوجود في الوجود  
بها ما يمتنع المحل هو الوجود النقيض للوجود بالاعتقاد ولو لم يمتنع بالقيام بها عقلا والماضية لا يمتنع  
الوجود وهذا المعنى انصافه عن العاقل وان كان لا يمتنع من وجوده عقلا ولا في الكلام ان وجوده  
الممكن انما من نفس الوجود المطلق كونه بالانسان الى الحال والسمية او كونه شخصه بانفسها  
موضوعه لانه كان المراد ان الوجود المطلق شئ ماضيا هو عليه من الوجودات الخاصة بكونه الموضوع  
ومنها انه لا يتصور على الوجودات بالاشكال كالحسبي والحيي ذلك فيصير في حق الواجب تارة في  
والجدة فالقول بكون الواجب هو الوجود المطلق من غير احوال ماضية متكررة واما الوجودات  
في الخارج فتمتنع العدم لانه لا يمتنع من سبطان امور اتفق العقلا عليها متكررة لكونه الحرف التي يمتنع  
بين الوجودات متولا عليها بالاشكال معدودات ثواني العقولات وكون الواجب مبدء الوجود  
الممكنات منقسما بالعلم والقدرة والارادة واسرار الرسل وانزال الكتب وغير ذلك ما ورد في  
الشريعة **قال** وما اعجب حال الوجود في اختلاف العقلا في احوال الوجودات انما هي ان  
الاعتقاد من ان العاقل من حال الشئ ان يمتنع ذاته الجلاء والحقاقتها اختلافهم في ان في اوكلي  
فغير جازي حقيقة لا تعد فيه اصلا واما التعدد في الوجودات بوجوهها فلهذا لا يمتنع ان قولنا وجود  
زيد ووجود عمر وغيره قولنا انه زيد والعمري والحيي انه كلى والوجودات ان اراده ومنها اختلافهم  
في انه واجب او ممكن فلهذا لا يمتنع من المتأخري الى انه واجب على ما ذكرنا وذلك هو الصلابة البعيد







فالحكم على جميع الاذوالا يكون الا باعتبار الوجود في الذم وفي المواقف ما يستلزم قولنا المتكلم في حقيقة  
 وليس كذلك في اصطلاح القوم واعتراض بالانتم ان الالجاب يتبين وجود الموضوع قولكم ان ثبوت الوجود  
 فرع ثبوت نفسه فلو علم الالجاب ان ما صدر عليه الموضوع هو ما صدر عليه المحل لكان ثبوت الوجود  
 ثبوت المحل لا محذور الوجود والتحقق فيه وانما ذلك بحسب العبارة وبما اعتبر الوجود الذي هو  
 غير الموضوع والمحذور عند العقل بغير تصور بما فيكون مرجع الوجود الثلاثة الى ان تصورهم امور الوجود  
 لها في المحل فيكون ثبوتها في الذم لان فعل الشيء انما يكون كصوره في العقل بصورته ان كان الوجود  
 العينية والافنية وهذه النفس المتعينة لان القول بكون العقل بالصور في العقل انما هو ان العقل  
 بالوجود الذي هو والالكان العلم ما كان في انساب الخط والحوال لا بد من العلم في العقل وتبين  
 عند العقل من خلق بين العقل والمقول سواء كان العلم عبارة عن تصور صورة الشيء في العقل او عن اشارة  
 مخصوصة بين العقل والمقول او عن صفة ذات صافية والتعلق بين العقل وبين العلم في العقل  
 بالصور في ظاهر العقول في ثبوت في الجمل ولا امتنع ثبوت الكليات بل سائر اعمدات سائر المتكلمات  
 في الخارج فحين يكون في الذم فان قيل في رتبة الجواب ان العقولات التي لا وجود لها في الخارج لا يلزم  
 ان يكون موجودا في الذم لكونها في ثبوتها كالمثل مجردة الاطلاعية على ما في في  
 تحت الكاتبة وكالمثل المتعلقة التي يتوالت بها بعض الحكماء في ان كل موجود في عالم العقل  
 ولا محذور على ما في في الحق في الرابع او في بعض المبادئ كما يدعيه المتكلم في ان صور  
 الكاتبة في العقل الفعالي وبنيت ان يكون هذا الامر بالاجرام العالية عما والافق المحدث  
 بالاسباب لا يعقل فلو كان الوجود في سائر المتكلمات في سائر اقسامها في ثبوتها كالمثل  
 الخارج في العقل الفعالي بغيرها اذا لم يمتنع بل غاية الامر ان يقوم به بصور ما يعجز العقل انما هو  
 مستلزم الخط من جهة استلزامه كون العقل كصور الصورة في العقل في ثبوت الصورة في القوة العقلية هو  
 المعنى بالوجود الذي هو اذا كان طريق العقل واحد كان العقل للموجودات ايضا كصور صور في العقل  
 وذكر صاحب المواقف ان لا يتم العقل الفعالي ان كان الصور الكاتبة ثبوت الوجود الذي  
 اذ غرضنا اننا نرى في العقل الفعالي غير التميز بالهوية الذي سمي بالوجود الخارجي سواء اخترع  
 العقل تلك الصورة او لا فلهذا في موضع اخر كالعقل الفعالي وغيره وفيه نظر لان غاية ذلك ان يكون  
 للعقل لا يتم عند العقل بالصورة ولا يتم في كون ذلك كصور الصورة في العقل هو في العقل **قوله**  
 فيكون كما كان بين الوجود الذي في العقل لا يتم العقل في ثبوتها فان كان ذلك في ثبوتها

الاول

الاول لو كان تصور الشيء مستلزما لصورة العقل لزم من تصور الحوادث والبرودة ان يكون له في حارة او باردا  
 وهو حال الحادثة من افعال النفس والصفات العقلية في خواص الالسام التي انما يلزم ان يحصل الحوادث  
 بعقلها في العقل عند تصورها كالمثل في خيال عند خيلها وهو ربط بالصوره التي انما يلزم من تصور الموجودات  
 وجودها في الخيال لكونها موجودة في العقل الموجود في الخيال من القطع بان الموجود في الموجود في الخيال  
 موجود في ذلك السبب كالمثل الموجود في الكون الموجود في البنية والحوال من القطع بان الموجود في الموجود  
 الحاصل الذي به الهوية العينية وغيرهما حصل الذي به الصورة العقلية فان المتكلم في الحوادث ما يقوم به هو  
 الحوادث لا صورتهما والصفات انما هو بيا هو في الحوادث والبرودة لا صورتهما والذي علم بالصوره في الحادثة  
 حصوله في العقل والحوال انما هو بيات السموات لا صورته العقلية او الحادثة والموجود في الموجود في الخيال  
 انما يكون موجودا في ذلك السبب اذا كان الوجود انما هو بيات السموات لا صورته العقلية او الحادثة والموجود في الموجود في الخيال  
 والكثرة البنية بخلاف وجود المحدث في الذم في الخيال فان الخيال في الذم من المحدث صورته في الخيال  
 غير ما حصل من الذم في الخيال في بية الوجود ما حصل ما يحصل في الخيال في بية الوجود العقلية في الخيال في بية  
 العينية في كثير من العوارض فان الاول كلية وبجدة بخلاف الثاني والثاني مبدءا لثالث بخلاف الاول في  
 المطابقة بينهما ان الماتية اذا وجدت في الخيال كانت تلك الهوية والهوية اذا وجدت في الخيال كانت تلك الهوية  
 والواحد في الخيال كانت تلك الماتية فلا بد من ان الصور العقلية ان سائر الصور الحادثة في الخيال  
 والالهي من صورها **قوله** المحب الرابع قد اختلفوا في المحدث من صورها ما هو في المحدث من صورها  
 والمحدث من صورها ام لا ولا المحدث من صورها حسب الاحتمال في الامر في المحدث من صورها او لا  
 وفي الثاني او بالعكس وذلك ان المحدث من صورها لا يكون المحدث من صورها في المحدث من صورها  
 والمحدث من صورها ام لا ولا المحدث من صورها في المحدث من صورها في المحدث من صورها في المحدث من صورها  
 ليس في ذلك المحدث من صورها وكما انه لا لا كونه بين المحدث من صورها والمحدث من صورها واما المحدث من صورها  
 الوجود بعين كل موجود في المحدث من صورها في المحدث من صورها في المحدث من صورها في المحدث من صورها  
 مترادفين والمادة في المحدث من صورها في المحدث من صورها في المحدث من صورها في المحدث من صورها  
 فبما يدعي ان قولنا الوجود موجود في المحدث من صورها في المحدث من صورها في المحدث من صورها في المحدث من صورها  
 ان يعلم ان كان لا يتحقق في الخيال او الذم في وجودها في المحدث من صورها في المحدث من صورها في المحدث من صورها  
 من حادثة في المحدث من صورها في المحدث من صورها في المحدث من صورها في المحدث من صورها في المحدث من صورها  
 المعلوم ان لم يكن ثبوت الخيال كالماتية الكلام في الوجود في المحدث من صورها في المحدث من صورها في المحدث من صورها



وان كان له ثبوت فان كان متعلقا به وبشيء فانه فهو موجود وان كان متعلقا بشيء غير متعلق بالشيء فهو غير موجود  
الموجود والمعدم لانه عيانا عن صفته الموجود لا يكون موجودا ولا معدوما مثل العاليية والحادية ونحو ذلك فالمراد  
بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاعتلال بل بتبعه الغير والذات بخلافها وهي لا يكون الوجود او معدوما بل  
لاخر الموجود والذات لها صفة الوجود والمعدم والذات لها صفة العدم والصفة لا يكون لها ذات فلو كان  
موجودا ولا معدوما فلهذا اعيد بصفة **و** اقترن بقوله لم يوجد عن صفات المعدم فانها تكون معدومة لا  
وتقول لم يوجد عن الصفات الموجودة مثل السواد والبيضاء وتقول لم يوجد عن الصفات السلبية  
قال الكاشي وهذا الحق لا يصح على ما ذهبوا اليه لانهم جعلوا الجوهرية من الالوان **ج** انها محال للذات حال  
الوجود والمعدم فلما عاين هذا الاقتران في لونها في ذلك ما ياتي بالاشياء والاشياء المتغيرة من لا يتغير بالحوال  
ونعم من قولها لا يعلم هذا الوجه ثم قال وتكون قال **ج** ان الالوان باسم وتصل القول فيه بان الاعراض التي لا تكون  
مستقلة بالجوهر كاللون والرائحة لا يوجد لهن قاصدا حال ولا صفة الا لكونه فانه يوجب تلك الصفة  
وهي من الالوان **و** اما الاعراض المستقلة بالجوهر فانهما يوجب عليهما احوالا كالعالم العاليية والقوة العالية  
وزعم القاضي وامام الحرمين ان كل صفة فهي توجب لكل حال كالحال العاليية والسواد والحادية والعاليية  
وتسمى من حال في نفي كون المعدم شيئا وسمي اكثر المتغير لان حيزه زعموا ان المعلوم ان كان له كون في الاعراض  
والاعراض فلا ولا صفة بينهما باعتبار اخر المعلوم ان كان له تحقق في نفسه فتقررت في نفسها والاشياء وكلها  
كون في الاعراض فلا تقرر في نفسه من غير ان يكون الموجد اخص من القاصد وكلها لا تقرر في نفسه لكونه  
الاعراض وليس كل ما لا يكون له لا تقرر فيكون **الشيء** اخص بالمعدم فيكون بعض المعدم انما يسمي بالاشياء  
من حال في الاعراض ليعلموا وسمي بعض المتغير لانه قال المعلوم ان كان له كون في الاعراض فان كان ذلك لا يتغير  
فهو موجود وان كان متغيرا فهو غير موجود وان لم يكن له كون في الاعراض فهو معدوم والمعدم ان كان متغيرا  
في نفسه فانه لا يثبت ولا يثبت في نفسه فلهذا جعلوا بعض المعدم في ما وانما يثبت بين الموجود والمعدم والكل واحد  
العبارة توحي ان الالوان تسمى من المعدم وليس كذلك بل يسميها عدم من وجه لانها تسمى الموجود والكل واحد  
والمعدم يسمي من غير المتغير لانه يسمي من المعدم من باب ما يسمي على ما يسمي به في تكميل المحصل من الالوان  
يكون المعدم شيئا لا يتغير لانه يمتنع عدمه على من كان الاول في هذا التقدير ان يقال المعلوم ان لم يتحقق  
نفسه في نفسه وان تحقق فان كان له كون في الاعراض فانه لا يتغير لانه موجودا او بالتبع في احوال لم يكن له  
كون في الاعراض لعدمه ولي التعميم السابق انه ان لم يتحقق في نفسه وان تحقق في نفسه وان كان له كون في الاعراض  
فهو موجود والمعدم **فان** لانه العاليية في نفي ثبوت المعدم في شيئا وهي الوكيلة بين الموجود والمعدم

فانها طائفة من تلك الاشياء لا يتغير من الثبوت الا الوجود ذمها او حادها من المعدم الذي ذكره الشيخ في  
الموجود فانه ياتي في الذم او الكبر مع وجوده وكما لا يتغير الوكيلة بين العاليية والحادية فكلها بين الموجود  
والمعدم والمنازع كما جعل الوجود اخص من الثبوت والعدم اعم من النفي وجعل الموجود ذمها او حادها  
والمعدم ذمها او حادها المعدم لكون الصفة وكلمة اصطلاح **ك** لاسمها في **قوله** **فان** **ج** انما يسمي من غير  
المعدم من غير ضروري فانه قد يكون له وجود الاول لو كان المعدم تابعا لشيء فانه لا يمتنع ثبوت المعدم في شيئا من الكمالات  
واللازم بطريقه وانما قاصدا وجوب المعدم انما يمتنع في نفس الذات وهي ازلية واللازم في ثبوت المعدم في  
واما في الوجود وهو حال اما على تقديره الا بالامور اما على تقديره في ثبوتها بالاجبة على ما ياتي والاول السبب  
معدومة بانها العاليية بل لا بد لان عدم توقف لونية السواد وعاليية من قام به العلم على ثبوت المعدم في نفسه  
واما التمسك بانه لو كان متعلقا بالعالم وتوحيه المتحرك بالعالم لا يمكن بدون العلم والحوكمة ويؤدي الى الطار  
القول بالاعراض وهو يؤول الى ان الطار القول بكونه العالم فلا يخفى صفة ثم نفي المعدم في نفسه لا يمتنع ثبوت  
اللازم ليعلم ازلية الوجود بل ازلية انصاف الذات بالموجود بناء على كونه نسبة شيئا لا يتوقف على غيره مما لا يتم  
يخبرون الثبوت بلا علة او بعلية غير فائدة واجبة عليه كونه لو ان يكون ثبوت المعدم في انصاف الذات  
بالوجود لا يتغير لان انصاف متغير اما اوله فانه لو ثبت لكان له انصاف شيئا وتسمى **و** اما ثانيا فانه لا يمتنع  
من ان يثبت بين العاليية والوجود انصاف بحسب الجارية الى بين السبب والحسب وانما ذلك بحسب المذهب فقط  
واللازم انصاف المعدم بالوجود لان العاليية بدون الوجود لا يكون بحسب الجارية المعدم في العاليية  
هي من في المذهب فقط لانما يجيب على الاول بانه لو كان زيادة انصاف المعدم في انصاف المذهب  
فلا يتم حتى لا يتغير في الذات فان ما قام الدليل عليه في الموجودات **و** من ثانيا بالاعراض انصاف  
المعدم العاليية بالوجود وحسب رتبة انصاف المذهب وجوده بل الوجود كالجسم الغير الوجود يصف بالسواد  
اسود واما سبب ذلك في السبب في كونه ما ذكره الامام من ان القول بثبوت المعدم متروك على القول  
بزيادة الوجود بعينه ثم زعموا ان وجود السواد زائد على ما يمتنع في نفسه فلهذا جعلوا العاليية عن صفه الوجود  
والعاليية المذهب وان الوجود وصفه قطعا على العاليية وهي تقوم بما لم يتصور ذلك في الشيء العرفي في نفسه  
كون العاليية في ثبوت الوجود وجوده العاليية اذ كانت ثابتة قبل الوجود لم يكن الوجود نفسه ما والا  
لكان ثبوتها ثبوتها وانما عاينها انما في المعدم يصف بالمعدم الذي هو صفة في لونه واما الوجود  
الذي هو ثبوت والمذهب بصفة الشيء من ان المذهب بصفة الاشياء سببا واجبة بانه ان يصف  
الشيء في نفسه سببا على كون المذهب بصفة هو المذهب لانه ان كل مذهب بصفة الشيء واما في المذهب



العدم هو النفي وليس كذلك بل العلم منه كونه نقيضا للوجود الذي هو اخص من الشبوت وان اريد بها  
صفة من نفي شي وسلبه كاللاخبر والادحوب مثلا فظ ان النقص لا يلزم ان يكون متفانيا  
كالواجب متفان بكثير من الصفات السلبية اذ ليس يتفان الصفات الموجودة بالصفات العدمية كما  
يتفان الصفات العدمية بالصفات الموجودة الثالث لو كانت الذات ثابتة في العدم وعندها  
ان ثبوتها ليس من غير لا كانت واجبة اذ لا يمكن لواحد سوي هذا فيلزم وجوبها للمكانات وتوحي  
الواجب وتوحيدها لو كانت ثابتة فثبوتها اما واجب فيفقد الواجب او يمكن فيكون كذا فيكون  
بالنفي لا يثبت كون الذات ثابتة بدون الوجود بل يثبت ان ما ثبوتها في العدم مسوق بغيرها واجبة  
بان الواجب ما يستغنى عن الغير في وجوده لاني ثبوتها الذي هو اعم الرابع ان الذات الثابتة في العدم  
غير متساوية عندكم وهذا الحال لان القدرة لا يخرجها من الوجود فتساها التام فيكون الكل اكثر من  
القدرة التي هي على العدم بقدرة متساوية واجبة بالانتم ان الزيادة على الغير بعد متساوية يكون متساوية  
واما يكون كذلك لو كان ذلك الغير متساوية وليس كذلك لان الباقية على العدم المتساوية متساوية كالمثل  
فان قيل من اقل من الكل قطعاً فينتقل عند التطبيق فيتم من غير متساوية الكل فالجواب ان النقص في  
الاعداد وبنوع الزيادة والنقص فيما بين غير المتساوية ليس كذلك فلا يلزم من بطلان القول بعدم  
تساوية بطلان القول بثبوتها الخامس في العدم اما مساو للنفي او اخص منه او اعم اذ لا يثبت  
لفظ المتصادق فان كان مساو له او اخص منه كل عدم مني ولكل من النفي يثبت فلا  
من العدم يثبت وان كان اعم لم يكن نقيضا له والامام في جوابين العام والخاص يثبت بان  
وقد صدق على النفي فيلزم كونه ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الا بالثابت يثبت وهو باطل ضرورة  
احتياط صدق احد التعيينات على الاخر هذا تقرير الامام على اختلاف عباراته وقد اعترض بعض المتأخرين  
فيما بين العدم والنفي ثم قال واذا لم يكن العدم نقيضا لما يثبت هو صادقا على النفي انتظم فيكون كذا  
كل نفي عدم وكل عدم ثابت فكل نفي ثابت وهو محال واجبة بغيره بعبارة محصلها ان لا يثبت ان  
نقيضا ما كان ثبوتها حصا لجواز ان يكون ثبوتها يكون بعض افرادها ثابتا كالمعدومات المتكسفة وبعضها  
متفانيا كالتكسفات وهذا القدر كاف في الفرق وحي لا يصح ان كل عدم ثابت يثبت كون النفي ثابتا  
ورغم صحاب المواقف ان الامم لا يزالان ثبوتها لو كان العدم ثابتا لو كان العدم اعم من النفي  
فكان متميزا عنه فكان ثابتا لان كل متميز ثابتا عندكم وقد صدق العدم على النفي فيكون ثابتا ضرورة  
ان ما صدق عليه الوصف الثبوت في ثبوتها ولا يخفى ان الجواب المذكور لا يثبت على هذا التقرير في هذه

لم يتطعن

لم يتطعن بمراد المعدوم او كون كلامه الزائما فتقول الجواب انه كونه اورد على تقرير الامام ولا يثبت فيه  
الالزام بما انه لو قصد ذلك لكانت التهمة فالتحذير ان يكون له ان لا يكون له العدم والنفي واحد  
فكان النفي متميزا عنه فكان ثابتا بان الحق انه لا يتعلق بهذا الالزام لو كان العدم ثابتا بان  
لو كان النفي ثابتا بالوجود لكان متميزا عنه فكان ثابتا بان ما يثبت في كونه حقيقيا حقيقيا حقيقيا  
لكونه متفانيا وعدمه مستلزما لكونه ثابتا بان قيام التميز في الحالتين فان قيل على التقدير بان لا كان متميزا  
ثبوت العدم فاني حاجته للمعدل الى اثبات ذلك بالتكليف ليقع عليه ثبوت النفي وهل لا محال  
من اذ لا لو كان العدم ثابتا بان هو صادقا على النفي لزم ثبوتها فلما زعم ان الذات العدمية  
المتكسفة ثابتة وقصد المعدل اثبات ان الوصف الذي هو العدم المطلق ثابتا بان لا يلزم منه ثبوت  
والى هذا يستقيم قول المواقف لو كان العدم ثابتا بان لكان العدم اعم من النفي وهو باطل  
الامر ان ما كان كلامه انه لو كان العدم ثابتا بان لكان العدم ثابتا بان لا يكون له بالاول الوصف بالانتم  
الوصف لكان لغوا ولا يجب التمييز له ان المراد بالانتم في تقرير الامام ما يكمل العدم المطلق والعدم  
لستم المحمودة في تقرير المواقف بخلاف ما يكمل على المطلق وبين الامام ما يثبت في كل من  
الحال ان يكون بان العدم المطلق ثابتا بان لا يخفى على المفسرين ان العدم في كل من  
فلا بد ان يكون معلوما فيتم من غير المعلوم ومما اذ اقيمت على غير الماد وقد اقيمت على غير الماد  
الكبرى فلان التميز عند العقل لا يتصور الا بالثبات العقلية هذه اذ كان والاشارة فيتميز ثبوتها  
ضرورة استيعاب الاشارة الى النفي الا ان كل من ثبوتها لان الامكان وصف ثبوتها  
على ما ياتي فيكون للوصف ثابتا بان بالضرورة والجواب عن الاول انه ان اريد ان التميز حقيقة الثبوت  
في الخارج فمحمودة وانما يلزم لو كان التميز حقا في الخارج وان اريد في العلم فلا يثبت في العلم  
كون الامكان ثبوتها بغير كونه ثابتا في الخارج بل هو اعتبار عقلي يثبت ثبوت الوصف في العقل  
ثم لا يخفى ان المتكسفات كثيرة بغير العبار واجبة في التعيين وكون الجسم في ان واحد متميزا  
بعضها متميز عن البعض وعلى الامور الموجودة بانها متفانية قطعا وان مثل جبل من الباقوت وجر  
من الزئبق من الكوكبات الخالية متميزة وكل من ثبوتها بان لا يثبت بالاول عارضة او غير  
على الوجه الاول والثاني على الوجهين وقد تورد العقل بالاول من الوجود وغيره فانها غير ثابتة  
لثبات ثبوتها في العدم اذ لا عدم لها ولا وجود لها من ان الحال صفة للوجود لا وجودا ولا عدم  
وقد نظر لان ما صدق على كسب سوي ان كل متميز ثابتا بان لا يخفى ان الجواب المذكور لا يثبت على هذا التقرير في هذه











لو وجد كان صانع العالم فهو كونه لو وجد كان تلك الصفات يجوز ان ينشأ ان صفات موجودة  
اكتاف ليس شيئا لانه لا يتصور ان يكون لعدم شيئا وتاثيره في الخارج بل يصح ما قولنا ان الصفات  
التي هي اما مستقلة عن وجودها او واجب وجودها ان الذات المستقلة بوجودها لا يتصور ان يكون  
الى الابد بل وتقطع بان سر كمالها من شئ وان الذات المستقلة بالوجود وسائر صفات الكمال  
المعاصرة لها من شئ وتقطع بان وجودها في الخارج وانما هي ان صفات الشئ في شئ على الاله  
انما يصح ما راها العالمين بان لعدم صفة **قال** واختلافهم في شئ ان يكون لعدم شيئا اختلافهم  
في ان الذات بل تنصف بصفة الجنس كالجوهرية والسوادية لا غير ذلك بل تنصف صفة الجنس  
كالحلوة في الحل السوادية مثلا فالحال المحصور في ذاته في ذاته فيكون شئ في صفات الكمال  
واحدة ولا يراها اما متماثلة في عدم فيكون متماثلة في الوجود لان ما بالذات لا يزل واما في صفات الكمال  
فمجردة عن الكمال في ذاته ولان التميز اللازم للجوهرية هو حالة الوجود ليس في ذات ولا لا يوجد والذات  
لانها لغرض تفريق ان يكون بصفة تنصف بان عدم واجب بان التماثل في ذاته لا يميز الاطلاق  
بالحقيقة كالحال في الشئ في الوجود لا يرد في الجاهل وزعم ابو يحيى ان عياشي لانها في عدم عارية  
عن الصفات لانها لما كانت متساوية في الذات فاختصاص بعضها بصفة معينة لا يكون له اية وهو  
ظاهر ولا لصفة اخرى والاصل في الجاهل لا يكون موجبا لان نسبة الاطلاق السوادية فيكون  
فيها او في صفات اخرى فيكون كونه لعدم وجود الصفات المتماثلة وهو بطا بالاعتاق فتعين  
ان يكون ذلك حالة الوجود والواجب ان يجوز ان يكون لذه الشخصية فظهر ان بين كلام الطرفين على عدم  
التفريق بين العارض الذي هو الذات والموجود في الذات هو الذات الشخصية ومنها اختلافهم في التميز بل  
لعبار الجوهري في الجاهل ان الجوهرية صفة تابعة للجوهرية حال الوجود وعدم التميز وهو انقضاء الجوهرية  
تالفة للوجود وصادرة عن الجوهرية بشرط الحدوث وسميونة الفوق وحصول الجوهرية في تحيز المعين فيكون  
الخاصية العقلية بغير الكون وذات مستحسنة والبصري واما عياشي لان الجوهرية نفسية فيكون  
لا من الجوهرية الا التميز بالذات ومنها اختلافهم في ان المعدومة هي صفة ثابتة لعدم وجودها حال عدم  
فان ثبت ابو عبد الله البصري ونحوه لانها لا تتغير بالذات فكل من كان عليها الذات او العاقل  
الموجب عن غير توسط التميز اصلا لزم وادها فلا يوجد الذات فان كان في العاقل بالقياسية  
وانتهى لزم عدمه ونحوه حال **قال** واختلافهم في ان الجوهرية المعدومة هي اصحاب في عدم صفاتها الجوهرية  
وانتبه ابو يحيى في الحيات **طالع** ومنه تفريقهم في شئ ان يكون في حال هو مطلق بصفة موجودة

في الذات

في الذات كالعالمية العقلية بالعلم والعادة العقلية بالقدرة والى حال ليس في كل لونية السواد وانما هي صفة  
في السواد وكذا وجودها في صفات العقلية اختلاف الذات في عدمها بالحوال فان العالمين يكون لونية  
المعدومة متماثلة بالصفات حيلة تلك الصفات احوالا واذ ذلك في حال عدمهم لا يجب ان يكون صفة  
ومنها تفريقهم تلك الصفات في الجاهل الا ما يعود الى التحيز المتصور في ذاته كالبينة كالحقيقة وما هو شرطها  
كالعلم والقدرة والما يعود الى التفصيل في الازا كالجوهرية والوجود والكون والخاصية في الاعراض في  
الصفة النفسية كالسوادية والصفة العقلية بالعلم كالوجود والى شئ العرض بشرط الوجود كالحلوة في الحل  
**قال** ان قد كان مطلقا ثبوت المعدومة في الخارج وتحت الامة بينه وبين الموجود حيلها بل ضروريا  
وقد يجب سببا الامة كغير من العلم الحقيقي حاد التميز على ما يصح من مظهره في العالمين اما الاول  
فهو ان العقل عاجز بان السواد في الواقع وان لم يوجد اسباب الوجود في العاقل والظاهر ان اسباب  
الما بينه غير اسباب الوجود على ما ينبغي فغير راسخ في المعنى بالثبوت في الخارج اما في سبب الثبوت  
والتحقق في تفريق الوجود الذي ينبغي وهو ترتيب في قول الفلاس ان الهمية السببية تجعل الى كل وجود  
تفرقة بين المتصفات والمعدومات المتماثلة بان لها ما يميز تنصف بالوجود وادارة وتسمى في غير سبب  
حصول اسباب الوجود ولا حصولها فغير راسخ في ذلك السببية والثبوت في الخارج واما الثاني فهو انهم  
يعضون تنصف بالوجود كوجود الكمال واما في ذاته اياه وعالمية زير لونية السواد وقام الابدان  
ليس في وجود ولم يكن لهم سبيل الحكم بانه لا يتحقق له اصلا لمار او الموجود تنصف به سواء وجد في العاقل  
اولم يوجد على انه لو وجد اعتبار العقل ووضعه في عدمه ليس بوجود في العقل فغير راسخ في ان لذه النوع في  
العاقل حقيقة ما في الخارج وليس في وجود ولا معدوم بل واسطة وسموه بالخالق فيكون انه اذا معدوم في العاقل  
فتحيز في كل صفات كانه معدومة قبل الصدور اعتراف الجوهري والوجود فلا يكون معدومة ضرورة  
التفريق بين الخاليين وقد قام الابدان على انها ليست بوجود فيكون واسطة **قال** واما انتباه ذلك في اصحاب  
المواقف على ما نطق به اصل النسخ انه يظن ظاهرا قريبا من اليقين ان منية انتباه الامة على عدمه راسخ  
المفوضات ما يتصوره في الوجود لها فتصور تحققها وجودا وانما هي معدومة ما لا يتصوره في الوجود  
لها كالاقتضات العقلية التي تسمى الكمال فيقولان ثابته في الوجود ولا معدومة بغير انتباه  
متحققة ولا في شئ انما يتحقق فذلك ما تعارض الوجود وعدمه تعارض ايجاب وكسب وعدمه فكل عدم  
والحق ان هذا الظن لا يغير من الحق شيئا اما اوله لانه انما يصح لو كان المعدوم عند صبايا المنسج لا يظن  
عليه اصلا كما ذكره صاحب التخصيص لانهم على ما ذكره صاحب المواقف في غير نظر لانه لا يبرهن في الوجود اصلا واما ثانيا



فلا حال يكون العدم من الوجود من المعدم لما انه ليس بالتحقق ولا امکان التحقيق وليس كذلك لما ان  
قد تجاوز في التفرقة والتحقيق والتبوت عدم الوجود ولم يبلغ حد الوجود ولهذا يجوز ان يكون في الوجود كونه  
السواد واما انما فلان ياتي ما ذكره في تفسير الواسطة من انه المعدم الذي لا تحقق لا باعتبار ذاته بل باعتبار  
غيره او الكائن في الاعمى لا بالاعتبار بل بتبعها لغيره وعلى دفع الاثر بان المراد بالتحقق الذي يتصور  
موضوعه المعدم دون الواسطة هو التحقيق بالاعتبار ومن ان الواسطة يكون اقرب الى الوجود من جهة  
ان التحقيق بالتبعية محال بالاعتبار **فان** الشيخ الخامس قد استشهد في حاشية الاعداد فان اراد ان ليس التميز  
اثره في الخارج او سبب للعدومات او المعدمات فهو كمن يفتي بما في نفسه لا يتصور فيه  
نزول وان اراد ان ليس المعدم ازاد عما في العقل فيحقق كل شي باحكام مخصوصة صادقة في  
نفسه لا يثبت لان عدم العلم موجب لعدم المعلول في غير نفسه وعدم الشرط مانع لوجود المشرط و  
عدم المشرط لا ينافي وجود الشرط وعدم الفرض من كل وجه بل لا ينافي الفرض الا في خلاف عدم الفرض  
ولما لم يكن التمايز الا حسب العقل الذي وقع الخلاف في ان هل هو موجود في ام لا ذهب صاحب المواقف  
الى ان الخلاف في حاشية الاعداد فرع الخلاف في الوجود الذي في حاشية نقاه لان التمايز لا يكون الا  
العقل اي حسب العقل والتصور فان كان ذلك لوجوده في الزمن ثامن هو الذي اثنى لم يتصور عدم  
مطلعا ان معدم ليس له شئ من الوجود لان كل تصور له وجود في زمانه فلا يكون التمايز الا في الوجودات  
ومن نقاه اثبت لان الاعداد ليست لها شئ من الوجود كما في التصور واما جيب بن الهيثم  
لا الفلكية المثبتين الوجود الذي هو في الوجود بانه الاعداد وجمهور المتكلمين الذين لم يعم الحاشية في عدم  
تمايزها لا في ان يعارض بها التفرع انما كان التفرع عند عدم وصفها بتوابعها سبقت ثبوتها في حاشية  
فمن اثبت الوجود الذي في حكم بانه الاعداد عند تصور كمالها من الثبوت الذي وان كان شئ من عدمها  
في انفسها ومن نقاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت **فان** عدم قد يعرض لنفسه لما كان الحكم بانه  
الاعداد في التصور مظنة الاثر اض بان التمايز يكون للموجودات الذاتية على ما هو في الحقيقة من  
اكتفاء المتكلمين في حاشية التبيين على جواب بركس بل لا بد ان الاعداد الذات لا ينافي الوجود بغيرها  
ان العدم يعرض لنفسه بان يتصور العدم المطلق الذي هو في الكون في الايمان ثم زاد ذلك من الذي  
فيكون ذلك وصلا لعدم ما هو عدم في نفسه وان كان موجودا في حاشية حصوله في الزمن ومنها ان  
زوال العدم عن الذي نوع من العدم المطلق من حاشية كونه مضافا الى العدم ومقابل له في حاشية كونه نقاه  
وسلبا ومنها ان العدم المطلق العنصر ليس ثبوت في الخارج ولا صورة في العقل بانه حاشية ان يتصور

فصل في حكم

فصل في حكم عليه بالعلم عليه وقسم لهما من حاشية ذاته فيتمتع الحكم عليه لانه غاية ثبوت الحكم عليه  
الجملة فان قيل لما لا يكون تابا بوجه من الوجود من حاشية لانه لا يثبت الحكم عليه والحكم بالعلم بالحكم  
حكم فيمن قضى فلما حكم عليه بالعلم بالحكم لست من جهة لانه لا يثبت من جهة انه متصور في العقل  
وامتنع الحكم من جهة لانه لا يثبت في نفسه وحسب مفهومه ولا ينافي لاختلاف الجهتين وانه لا يثبت  
المسببة كونه في قولهم الحكم على الشيء مشروطا بمقصود بوجه ما ومن ان الموضوع ذلك لصدقه ولما كان لما  
اشتق فيه هذا الشرط بالجمهور مطلقا يصح الحكم عليه في اشتراطه بشرطه والاشتراط والاشتراط  
لان موضوع هذه الال لانه كان تابا معلوما بوجه ما يصح الحكم عليه في حاشية فيكون الحكم بعدم حكمه في الحكم  
وان كان محمولا مطلقا والحكم بعدم حكمه في الحكم في حاشية لان الموضوع المطلق هو الحكم عليه ويوجب  
بان القضية مشروطة بالاشتراط في الحكم مادام محمولا مطلقا وهي لا تافق المطلق وهو موضوع يادني  
غيره وهو ان تقيده اشتراط الشرط بالعدم انما يكون محمولا مطلقا وانما لا يصح الحكم عليه وانما لا يصح الحكم  
التصور في حال لو كان الحكم على الشيء مشروطا بمقصود لكان مشروطا بامكان تصور مشروطة فيتم ان  
لا يكون تصور اصطلاحا والحكم بعدم الامكان حكمه في حاشية فالتبعية لما يورده في مواد كثيرة من قولنا ضرب  
فصل ما في من عرف بغيره وليس باسم وما لا يتصور اصطلاحا ليس كماله في حاشية ان يكون جواب حاشية  
للمادة وحاشية ان الموضوع في انما ابد القضايا مستقدا بالجمهور المطلق في حاشية ذاته فيتمتع الحكم  
حاشية كونه متصورا بالحكم عليه وضرب من حاشية ذاته في حاشية كونه هذا اللفظ اسم وبكده او في حال  
في بيانها قولنا لاني من الجمهور مطلقا يصح الحكم عليه ان كل جمهور مطلقا فهو اولي او لا في  
وبالحكمة فاما ب اولى ب ضرورة امتناع ارتفاع التقييد في حاشية ظاهر وهو ان الاعداد  
تتبع من هذه القضايا وانما يلزم ارتفاع التقييد لو سلب من شئ واحد وبها السلب ولا احباب  
لان كلامها حكم مشروطا بمقصود الموضوع فلهذا اثبتت القوم بطريق التردد على ما ذكرنا **فان** بالجملة فلا  
زيادة فيتمتع فالتصور واعتباره بانه غير ان لانه لا يغير التقييد في المفردات للموجود والوجود  
او ان القضايا بغيرها موجود وهذا ليس بغيرها بانها تافق بغير امتناع صدق المفرد في حاشية  
واحد وامتنع صدق التقييد في نفس الله فيكون التقييد موجودا في العقل وان كان احد في حاشية  
علا لا وجود له اصطلاحا لانه لا يعتبر عدم كل شئ في حاشية عدم فليس ان تصور العقل عدم سبقت ثبوتها فيكون  
هذا جمعا بين وجوده وعدمه لكن احدهما حسب الذات والاخر حسب التصور **فان** ان يثبت في الوجود الى انما  
في الزمن وغيره بانه فيكون اللامانية في الزمن قسمها للذات في حاشية في حاشية في حاشية في حاشية



وكذا في تقديره الى ملكي التصور واللا ملكي التصور يكون الثاني في ملكي التصور  
ولكن يحكم بالمايز بين الثابت في الذهن واللا مايز فيه وكذا بين ملكي التصور واللا ملكي التصور  
مع انه سيقدر على ان يكون الممايز بين ما هو بيان عند العقل والماهية للثابت في العقل واللا ملكي  
التصور فيكون كل منهما لاهوتية له عند العقل في حينه الذات وله ماهية عند من حجب التصور  
وهذا كما انه يعتبر الهوتية واللاهوتية ويحكم بينهما بالمايز فيكون اللاهوتية في الهوتية في الهوتية  
وقسمها باعتبار ثبوتها في العقل واللا ما في قسمين من ذلك وهذه اصول مستنبطان بها عقل  
كثير من المعالط **فان** المحب السادي كل من الوجود والعدم قد يقع في قولنا ان الوجود  
والعدم قد يقع رابطة بين الموضوع والمحل كما في قولنا ان الوجود كاتبا او عدم  
او بين غيرهما كما في وجوده في الزمان او المكان وفي الاعيان او الازمان والمحل قد يكون ايجابا  
وهو الحكم بثبوت المحل الموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفاءه عن حقيقة ما ادرك ان ثبوت  
واقعة او نفي واقعة وهو حقيقة عينية فيها فلا فلا ولا بد في كل الايجاب من احدى الموضوع  
والمحل حسب الذات والهوتية ليحكم بان هذا اذ ان القطع بان هذا لا يقع فيما بين الوجود وما  
الممايز بين الهوتية وبين تعاريفها حسب مفهوم بغيره فائدة بغيره بها وهي ان هذا التعاريف يحجب  
المفهوم متحد حسب الذات والوجود والقطع لعدم الفائدة مثل الارض والسما سماء فان كل  
ان اريد الاقارن في الوجود الخارجي قرب جوهرية لا وجود لغيرها في الخارج كقولنا ان الغناء  
عدم وشريك البارح من الوجود فيكون الوجود في المكان اعتبارا في الحجب مفهوم النوع والشيء في  
والفصل على الجنس لا في غير ذلك فانها وان شئ ايجاب بغيرها فلا كلام في البعض وان اريد الاقارن  
انما هذه القضايا لا يستقيم لانه لا يقدر التعاريف في المفهوم مع الاقارن في الوجود والذهن اذ لا يكون  
في الذهن الا في صيغة وهو كالمفهوم لما في الوجود والذات والهوتية والوجود هو ان يكون  
ما صدق عليه عنوان الموضوع هو حقيقة ما صدق عليه مفهوم المحل غير ان ينفرد كل وجود بكونه  
موجودا واحدا عينا كما في الفصل العينية للمفهوم في العلوم سيما اذا اخذت حقيقة اوجانية  
او ذاتيا كما في الفصل العينية لما قاله ان غير قولنا المخلع شكل هو ان الذي له  
المخلع هو عينية الذي له المخلع لا في قولنا المخلع هو المخلع في الموضوع الذات والمحل المفهوم للقطع  
بانه لو اريد ان ذات المخلع هو المخلع في قولنا المخلع هو المخلع في الموضوع في السطر الاول ولم يثبت اذا  
اخذت القضية طبيعة الموضوع كقولنا جوهر كونه ان مالم وكل ما في صيغة قولنا

بعض

بعض النوع ان لا ولا شئ من ان النوع مع كذب النتيجة لا المعينة عند حكم في الكلام من المحبة المعنى  
الذي ذكرنا وانه لم يثبت كذلك وبالحكمة فحضر الايجاب في الذهنيات ان المعقول الاول الذي هو في الحقيقة  
في الذهن عنوان الموضوع وهو بعينه الذي يصدق عليه مفهوم المحل غير تعدد في ذاته ووجوده العيني  
وانما التعدد في مفهومها الذي يملكها او احد مما هي توافي المعقولات فغير قولنا شريك البارح في ثبوتها  
ما يصدق عليه في الذهن انه شريك البارح يصدق عليه في الذهن انه ثبوت الوجود في الخارج وماذا ليس  
**فان** لا يلزم في كل ما على ما لا يثبت قد يتوهم ان لا لا اخطأ بين الوجود والعدم لا اخطأ بين اعتبارها كما  
المحل عليها الوجود ما مع اعتبار الوجود فيكون محل لغوا بغيره ان لعل انما بنية الوجود في الوجود واما  
مع اعتبار العدم فيكون ناقضا بغيره ان لعل انما بنية العدم في الوجود واما في كل العدم بل  
كل وصف كقولنا الجسم اسود فان الموضوع اما مع اعتبار المحل فلفظ او مع اعتبار عدمه فلفظ  
خارج ذلك الوجه بان الموضوع وان كان لا يقع في المحل او حقيقة وجوده كان او عدمه او غيرهما  
لكن لا يلزم ان يعتبر بنية احد ما واما في تقديره من قبل المحل فان كل عليه الوجود كان موجودا او عدمه  
فقد وما او السواد او السواد البياض فيبقى من غير ان يعتبر بغيره في ذلك وكذا الثبوت في الذهن  
وان كان لا يلزم منه ان الحكم على الشئ سيقدر في تصور وهو ثبوت ذهني لكن لا يلزم اعتبار في الموضوع  
لان الحكم على ما هو على الذات من غير اعتبار الا وصف لازمة كانه او معارضة فليس معنى قولنا انما بنية وجوده  
ان الماهية الثابتة في الذهن موجودة حتى لو كان المحل هو الثبوت الذهني او نفيه لم يلق لغوا او ناقضا  
الا بالنسبة الى من يعلم ان الحكم عليه مفهوم الثبوت وان التصور ثبوت ذهني **فان** ولا يثبت طبعي ان  
الحكم قد يكون صهيحي او خطأ وقد يكون فاسدا رباطا ولا بد وان كان غالب اعمال الصدق  
والكذب في الاحوال خاصة وليست صحة الحكم مطابقة لما في الاعيان اذ قد لا يتحقق طرما الحكم في الخارج  
كما في الحكم بالامور الذهنية على الامور الذهنية او كما حجة كقولنا الا مكان اعتبارا في وجوب الاستماع  
واجتماع التخصيص في ثبوت كقولنا ان ملكي او اعلى ولا يقع المطابقة لما في الازمان لانه قد يترجم  
فيها الكلام الغير المطابقة للواقع فيترجم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقة لما في الازمان  
الطائفة وهو بطلان بطلان المعبر في صحة الحكم مطابقة لما في نفس الامر وهو كذا في الواقع والخارج  
ارجاء ذات المدرك والمخبر ومعه ما يغيره قولنا ان المدرك في نفسه وليس كذلك في حذاته  
وبالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك والاعتبار المحرر ان المراد بالادراك والشيء والنفي  
الذات فان قيل كيف سيقدر انما لا ذات له ولا ثبوت في الاعيان كالمعدوم في الحقيقة



فالجواب اجمالا اننا نعلم قطعا ان قولنا اجماع الضدين مستحيل مطابق لما في نفس الامر وتو  
انه على غير مطابق وان لم يعلم كيفية تلك المطابقة بينهما ولم يتبين من تقييد العبارة فيها او  
ان المطابقة اصنافا يكتفيها تحقق المصافين حسب العقل ولا خلاف ان العقل عند ملاحظة الحقيقتين  
والمعاني بينهما سواء كانا من الموجودات او المفردات كما يجب بينهما كبر زمان نسبة ايجابية  
او سلبية يقتضيها الضرورة او انه لان تلك النسبة هي عينها انها نتيجة الضرورة او انه لان النظر  
في نفس ذلك العقول من غير خصوصية كدرك والخبر من المراتب بالواقع وما في نفس الامر وبما كان  
الصانع من جعله لم يمتد الى الاعيان ما سببا في هذه النسبة يكون بعينها الواقع وما في نفس الامر  
وتلك النسبة المعقولة او المفردة من زيد او غيره مما بين ذلك الحقيقتين يكون بعينها مطابقة  
لتلك النسبة الواقعة على واقعها في الابدان السلب وتلك النسبة المسماة بالواقع وما في نفس الامر  
سببا في ما بين الموجودات حصول اللاحق للعقل وكان عند حصول جميع صور الكائنات احكام  
الموجودات والمفردات ودرست في جوهر مجرد يسمى العقل العقلاء فشرعنا في نفس الامر بما  
العقل العقلاء وسبقنا وجوده بان الاحكام مع اشترائها في اشياء اخرى منها ما هو مطابق  
لما في نفس الامر كالحكم بان الواحد نصف الاثنين ومنها ما هو غير مطابق كالحكم بتفويض ذلك للاول  
معلقا على ما في نفس الامر من مطابق ما في الذهن والآن من الاحكام ما هو اذلي لا يلحقه تغير اصلا  
خروج من قوة الى قوة ولا يتغير بوضع او زمان او مكان مع ان المطابقة لما في نفس الامر في النظر  
معنى واحد لزم ان يكون ذلك المعلق الخارج حتما في جود اذلي متميزا على كل البعد وليس هو الواجب  
لانسان اجمالا على الكثرة ولا نفس الانسان اجمالا على النظر بعقل فحين العقل في حال وجوده  
غيره في القرآن المجيد بالوقوف المحفوظ والكلمة بالبين المستقر على كل رتب وبابين واسرار  
ما ذكر مع ضعف بعض قضاياه مخالف لمرجح قضاياه وعنده معان الغيب الالهية فليكن سكت عن  
ثم القول بان المراد بان نفس الامر في العقل العقلاء قطعا لان كل واحد من العقلاء يعرف ان  
الواحد نصف الاثنين مطابق لما في نفس الامر مع انه لم يتصور العقل العقلاء اصلا ففلا على اعتقاد  
وارت من تصور الكائنات بل انما يكتسبته ويعتقد اشتراكها على ما هو اثر المتكلمين وكان المراد ان  
ما في نفس الامر على وجه النظر والاعتبار يقتضي اصلا هو ما في العقل وان تعارضت بتصوره ومعال  
لوازمه بان نفس الامر في العقل العقلاء اشتراكا في المطابقة لما في نفس الامر في علم العقل العقلاء  
لعدم التثنية في العلم السببي عليه ولو بالذات كعلم الواجب لانتفاء مطابقة الشيء للاحق له مع

العلم

العلم بالحيات من عند الحرف وقيام زيد في هذا الوقت لا يتسارع ان من في العقل وعلى ما هو  
بان حكم الحكم الذي في نفس الامر لا يكون مطابقة لما في نفس الامر بل عينة ومن الثاني في كون  
مطابقة الشيء مع ما هو من عند ذاته بان اعتبار المطابقة انما يكون في العلم الذي هو ثابت  
الصورة ولا كذا كعلم الواجب انهم لا يشتركون له اولا ان العقل ذاته وهو عين ذاته وعلى ذلك  
بان ارتسام الجزئية العقل على الوجه الكلي كاف في المطابقة **قال الفصل الثاني في ما هي**  
**والفظة** مسوقة عما هو في الواقع او ما هي النسبة ما به يجب على السؤال كما هو كما ان الكلمة ما به  
يجاب عن السؤال الحكم هو والافعال في ان المراد هو الذي يطلب الحقيقة دون الوصف او شرح  
للأمر وتركوا التفسير اعني ادعاء ان التعارف واختلافها عن ذلك الحقيقة في تفسير ما هي ونسبها  
شرح بالقياس على الذي يطلب به جميع ما به الشيء هو هو وانما جدير بان ذلك بعينه مع ما هي  
هذا التفسير فليدور وقد عرفت ان الشيء هو هو وسببه ان يكون هذا جدير اذ لا يتصور لها  
مفهوم سوى هذا او نعم بعضهم انه صادر على العقل العالمية وليس كذلك لان العالم ما به يكون كما  
موجودا لا ما به يكون الشيء ذلك انما هو ما يتصور حقيقة الشئ وان لم يعلم له وجودا ولا ما على  
فمنه التفسير على ان نفس ما هي ليست جعلها على ما هي بيان ثم ما هي اذا اعتبرت مع تحقق  
سميت ذاتا وحقيقة فلا يعاد ذات الحقائق وعقيدتها على ما هي من العقل منه وادانته  
مع الشخص سميت بمرتبة وقد يراد بالمرتبة الشخص وقد يراد بالوجود وقد يراد بالذات ما صدر  
الما هي عليه من الافراد **و** تعارضها اربعة اقسام هي حقيقة بيان جميع خواصها الكلية  
والعامة كالقضية للثلاثة والزوجية للاربع كالحسن للحيوان والفضيلة للانسان ضرورة تعارض  
المعروض والعارض ولهذا الصيغ على المتساويين كالان في الفاضل وغير الفاضل في  
نفسها ليس شيئا من العوارض ولو علمنا ان التقييد كالوجود والعدم والحدث والعدم الوجود  
والكثرة والاعتدال هذه العوارض موجودة او معدومة واحدة او متعددة او كثيرة الى غير ذلك  
وتتبعها فكذا الما هي اربعة اقسام لها تعارض الافراد تماثلا وصاف فلا يصح ان الانسان الواحد  
على الانسان الكثير وبالعكس ولا الجسم المتحرك على الجسم السكوني ولا هذا القياس فليكن بعض العوارض على  
الما هي من حيث هي من كمال الارادة من حيث هي زوج او لميت بغير وجوده وان ذلك على عوارض  
الما هي ولو ازمها ومقتضاها من غير نظر الى الوجود ولو لم يرد ذلك لم يصح الاصل الذي اتينا  
علا رتبة من حيث هي ليست الا اربعة ولهذا ما لو اشرنا على التقييد فليكن اربعة من حيث هي



لو مثل الاربعة من حبة هي من زوج اوليت بزوج الحجاب الصحيح سلب  
كل شيء بتقديم السلب على الحشية فنحن ان لم يكن من حبة هي زوج  
ولا فرد ولا غير ذلك من العوارض فبعض ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلها  
ولا يصح ان يقال هي من حبة هي زوج اوليت بزوج اوليت هذا ولا ذاك  
بتقديم الحشية لولادة على ان ذلك الثبوت او السلب من ذاتها متساو  
والتميز بينهما من العوارض وانما اذا اريد بتقديم الحشية ان ذلك العارض من معد  
مقتضيات الماهية صح في مثل قولنا الاربعة من حبة هي من زوج اوليت بزوج  
دون قولنا الان من حبة هو صفة حكمة او ليس بها حكمة فما ذكر في الموضع  
من ان تقديم الحشية على السلب معناه اقتضاء السلب وهو باطل ليس على  
الاطلاق قال الامام ولو سئلنا بوجوبها في قوة التقيضين كقولنا الاشياء  
اما واحد او كثير لم يلزمنا ان نجيب اليه بخلاف ما اذا سئل بطريق التقيض لان  
معنى السؤال بالوجوبين انه اذا لم يتحقق هذا الوجهب النصف بذاك والآخر  
والانقسام لا يستلزم الاتحاد بل يستلزم التباين وهذا ما قال في المواصف لو  
لو سئلنا عن المعدولتين فتبين ان الاربعة من حبة هي من **أ** اول **أ** لم يلزمنا  
**أ** جواب ولو قلنا قلنا لا هذا ولا ذاك اي ليس من حبة هي **أ** ولا **أ**  
بتقديم الحشية لما هو لا يتحقق في لفظ المعدولتين من العدد والحق في الطرح فان  
قولنا هذا ليس من المعدولة في شيء وكذا قولنا هذا واحد اي لا كثير  
وكثير اي لا واحد وبصير ان لا اعني واعني الى لا بصير لم يعبر احد بكونها معدولة  
وفي قولنا يتقابل بها لها اسارة الى جواب سؤال مقدمه فترى ان الكيفية  
التي في زيد ان كانت هي التي في عمرو فترى ان يكون الشخص الواحد في ان  
واحد في مكانين وموصوفين متضادين وان كان غير ذلك لم يكن الماهية امر  
واحدا مشتركا بين الافراد وتفرق الجواب انها غير متضادين وغير متجانسين ولا يتحقق  
كون الواحد لا بالشخص في المكنة متحدة ومتضادة متضادة متضادة في طبيعة  
الامر ان يكون كذلك **الموت** الذي الماهية قد توخه بشرط معارضة العوارض في كل لحظة  
والماهية بشرط شيء والاتحاد في وجوده كزيد وعمرو في اوقات مابية لان قد توخه بشرط

ان لا يشارك

ان لا يشارك من العوارض في شيء بل لا ولا يشارك في احتياج وجوده في الاعيان لان  
الوجود من العوارض وكذا النسخة ان لا يشارك في احتياج وجوده في الاعيان لان  
في الوجود ايضا من العوارض التي لا يشارك في احتياج وجوده في الاعيان لان  
لها وجودها ويزعم بعضهم انه يجوز في ذلك من العوارض الخارجية ان يكون  
في الوجود من العوارض التي لا يشارك في احتياج وجوده في الاعيان لان  
وبالطبيعة ما يلحق الامور بالادمان وعلى هذا يكون الوجود في الخارج من العوارض الخارجية  
على كل حال ما سبق في ذلك الوجود فلا يتحقق احتياج وجوده في الخارج ايضا وذكر بعضهم انها  
في الادمان من غير تقييد للعوارض الخارجية ويتصور بوجهين احدهما ان لا يعمل ان لا يشارك  
وعدم ما من غير ملاحظة شيء مما وثق بان مثل هذا لا يكون ما هو الا في ملاحظة ما هو  
للعقل لا يغيره عدم كل شيء في غير ما لا يشارك في احتياج وجوده في الاعيان لان  
وان كانت على نفسها موزونة بان هذا لا يتحقق كونه قوة بل غاية الامر ان العقل قد يفتقد  
كذلك تصور اخر مطابق لما قيل للمعنى لا خوف بشرط لا يكون العقل كذا في كل شيء بل لا يشارك  
في الخارج بان يكون مقفورا بالعوارض والشخصيات في غير العقل فترى ان  
اريد بالوجه ان لا يكون في نفسه موصوفا بالشيء من العوارض مطلقا او العوارض الخارجية متعة وجوده  
في الخارج والتميز بها وان اريد بغيره العقل كذا في وجوده فيها فان قيل كيف يتصور على الاول  
الكل بامتناع الوجود في الامور قلنا من جهة الجهول المطلق وكذا في **قوله** وما يشارك الى  
الاطلاق من الجهول الى **قوله** فيقول عن اطلاقه ما يشترط وجوده للماهية في الخارج  
وهو انه يوجد في الخارج لكل نوع فرد في ذاته في قابل للتماثلات اما التوهم فيقولون في التماثلات  
فليحس كونه من الاشخاص المتضمنة بالوصف المتماثلة واما الازالة والابدية فلما سألني من  
كل نوع اذني وكل اذني يشارك في ذلك ما كان من لظواهر البطلان بان على ان العاقل المتفكر في الماهية  
من الاشخاص يتصور بالعوارض لا محالة فيكون هو الماهية لا بشرط شيء لما الماهية بشرط لا شيء فان  
الوجود من العوارض فالقول بوجوده في الخارج يناقض التام لان يتصور العوارض بغير وجوده وكذا في الوجود  
تصور الماهية قال العارفي في كتابه بل هو من راي فلاطون واسطون ان اشياء الى ان لا وجود  
صورتا في علم الله تعالى لا تتبدل ولا تتغير وقال صاحب الاثران وغيره ان اشياء الى ما ذكرناه  
الماتون من ان لكل نوع من الافلاك والكونيات والاشياء في كنهها جوهر من عالم العلويات

صحة



Handwritten text in Arabic script, likely a continuation of the previous page's content.

قال صاحب الشرائع العوالم اربعة  
الغاز قامة ومع العوالم والغاز حرة  
ومع النورس وبرزخية ثلث وهي  
الاحساس واعراضها ومور حلقه منها  
الملك والحق والاشياطين واميري  
في انكسار من اجبال والبحر والارض  
والاشيا صومع يتخلل في الكواكب وسما  
عالم الاشباح المجرورة رب الفرج  
١٩

المطابق عليه

ثان قيل فبعض ان لا يكون الكل انطباق موجه في الخارج لان الكلية العارضة تنافي الوجه الممتنع  
المستند للمشقة وقد استشهد بها بينهم ان الكل انطباق موجه في الخارج فكأنه معناه ان موهوم الكل  
الطبيعي وهو المانع لا بشرط شيء موجه في الخارج ووجه الدارج انما يتحقق عند عود من التفتيد  
فيصير الى اصل ان ما صدق عليه الكل انطباق وسواء لم يوط موجه في الخارج واما انما اخبر معارض الكلية  
فلا يوجد في الخارج كالمجموع الكلي من الموهوم والعارض المستند بالكل العقل **تعالى** وذكر ان  
على قوله **تعالى** ما ذكرنا من معنى المانع بشرط شيء وبشرط لا شيء ولا بشرط عود المشهود فيها  
بين المتأخرين وذكر ان سبيلنا ان المانع قد لا يوط بشرط لا شيء بان تصور مضافا بشرط ان يكون  
ذلك المانع وحده ويكون كل اعتبارنا زائلا عليه ولا يكون المانع الاول مقولاً في ذلك المانع بحالة  
العارضة بل هو ماضية ما قد لا يتقدم عليه في الوجود الذهني والخارجي فمروءة امتناع كل الكل  
بدون الخ بوضع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحد وهو الايجاد في الوجود وقد توطد لا بشرط ان  
يكون ذلك المانع وحده بل مع كون غير ان يمار فيه وان لا يمار فيه ويكون المانع الاول مقولاً في  
المجموع حال العارضة والمانع على هذا الوجه قد يكون غير متحقق بنفسه لا يكون بهما محتملا للمعولية على  
اشياء مختلفة الخاضعين وانما يتحققان بنفسا في فيقتصر به ويصير نوعا واحدا لاشياء فيكون  
حدا والخصائص الذي توتره وجعله احدا لاشياء المختلفة الخاضعين فصلا وقد يكون متحققا بنفسه كما  
في الانواع البسيطة او بالانقسام الى فصول احدا لاشياء كافي الانواع الدخلة تحت الجنس وهو  
نوع مثلا الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان افترق به انما هو صابر المجمع مرتبا  
مع الحيوان والناطق ولا يقال له انه حيوان كان ماضيا واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق  
متخصصا ومتحققا به كان نوعا واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا  
او فرسا وان كصفتين بالناطق كصفتين باوياً الى حيوان كان جنسا فالحياة الاولى جزء الانسان  
متقدم عليه في الوجود من وانما نفس الانسان وانما استجس له محمول عليه فلا يكون جزءا له لان  
الجزء لا يتجزأ على كل ما هو اما لما تروا وانما يقال للجنس والفصل انه جزء من النوع لان كل منهما ينفع  
جزءا من حقيقة مذكورة لا لا بد للعقل من ملاحظتهما في تفصيل صورته مطابقة للنوع الدخلة تحت  
الجنس فهذا الاعتبار يكون متقدما على النوع في العقل والطبع واما انما يتحقق كارج فيكون ماضيا لانه  
ما لم يوجد الانسان مثلا في الخارج لم يعقل له شيء يعمه وغيره شيء يحميه ويقتله وبعبارة فهو ماض  
بعينه هذا ما ذكرنا على في الشفا ووطئته الحق في شرح الاشارات وفيه مواضع يكون الاول

پیشانی

ناما طوق :-







في الجملة وموضع التركيب الخفيف وان كان في منتهى قبيل الاضافتين البسيطة الخفيفة والبسيطة الاعلى  
 عموم من وجه متصا وتتما في بسطة حقيق مبررة من مركب كالموجودة للعدد وصدق الخفيف بكون الاضافتين البسيطتين  
 خفيف لا يتركب من شي كالواجب والبعكس في مركب في مركب المركب كالجسم الحيوان وبين التركيبين والاضافتين  
 مساواة ان المبرزة في الاضافتين اعم من الاضافتين في كل تركب حقيقة فهو تركب بالقياس الى غيره وبالعكس عموم  
 مطلق ان اشتراكا لكل تركب في القياس الى غيره فهو تركب حقيقي ولا يستعكس لكونه ازان لا يستعكس الخفيف  
 لاجزائه فيكون اعم مطلقا من الاضافتين وذكره ابو زيد ان البسيطة الخفيفة مطلقا من الاضافتين والتركيب الاضافي اقتر  
 مطلقا من الخفيف اما الاول فلان كل بسيط حقيقي فهو بسيط بالقياس الى التركيب ولا يستعكس لكونه ازان يكون  
 البسيطة الاضافية تركب حقيقا كالجسم الحيوان والجداد واما الثاني فلان كل تركب حقيقي ليس كل تركب حقيقي  
 مركبا اضافيا لوان لا يعرّف الاضافية وفيه نظر لان البسيطة الخفيفة قد لا يكون بسيطا اضافيا بال  
 يعبر جزءا من شيء اصله القول بان التركيب الخفيف قد لا يكون اضافيا مع ان له جزءا البسيطة  
 الخفيف يكون اضافيا البسيط مع انه لا يلزم ان يكون جزءا من شيء فضلا عن اعتبار كونها بطلانها ولا يلزم  
 تقدم الجزء على الكل في الشيء بحد ذاته او عددا في الشيء والخارج اما الوجه بالنسبة الى كل جزء  
 واما التقدم بالنسبة الى شيء تام لاجزاءه فيكون في وجه الاضافتين مثل ان العقل يفوق الى وجه الحيوان  
 والناظر وعدمه الى عدم احداهما وجه البيت في الخارج يفوق الى وجه الجدار والسقف وعدمه الى عدم  
 من منهما ويتبع على الاول الاستغناء عن الواسطة في التصديق بغير ان جزم العقل بثبوت الذي في الحقيقة  
 لا يوقف على ملاحظة وسط واكتساب البرهان بل يجب اثباتهما وتبين سلبهما عنهما في تصورهما وعلى  
 الثاني الاستغناء عن الواسطة في الثبوت بغير ان حصول الجزء والتركيب كما يجدار البيت في اللون للونه  
 لا يفوق الى سبب بديان جاعل الجدار جاعل البيت وجاعل اللون جاعل السوكة فلو كان اللون  
 حرا في الاول المتقدم في الشيء والخارج ومن خاتمة حقيقة التصديق على شيء من العوارض الثانية  
 على الواسطة في التصديق بغير وجوب الثبوت واحتياج السبب في الخطر والجزء والماتية بالبال في تصور  
 الماتية ومن خاتمة اضافية لا حقيقة لصدقها على القوانين البتة بغير الاعتراض ان الخطر والجزء والماتية  
 ان اكتفى بتصور الماتية والثالث الاستغناء عن الواسطة في الثبوت ومن ايضا اضافية لصدقها على الدعوى  
 الاولية في الواقعة للشيء لذاته من غير واسطة سواء كان الجسم حيوانا للوضع مما جال في سلكه  
 الزوايا الثلث المتماثلين بالنسبة الى الثلث فانه لا يلزم له لذاته حقيقة بيانه الى سبب او غيرهما كما  
 لانها م بالمتساويين الاربعة ارباع الجسم الابيض فالاستغناء عن الواسطة جعل التعقيب اولية والاستغناء

انما تركبته

البسيط

قوله

عن الواسطة يجعل محورا او ثوبا بينهما عموم من وجه متصا وتتما في انقسام الاربعة وبما من السهل  
 الاول بدون الثانية في بيان الجسم بالعكس في اولى زوايا الثلث المتماثلين فان قيل ان الاربعة  
 الاول المتقدم في الوجه بين جميعا على ما هو ظاهر عيان القوم فباطل لان الزوايا الأربع كالجسم والفصل  
 لا يتقدم في الوجه العيني والاشياء الحرة وان اردنا ان الجزء الذي من متقدم بالوجه الذي من العيني  
 بالقياس على ما ذكره العلامة الفاعلية للشيء متقدم عليه في الخارج ان كانت علة له في الخارج وفي الذي  
 ان كانت في الشيء فانه الخاصة ايضا تكون اضافية لا حقيقة للشيء الطام ان مرادهم الاول على ما  
 به الامام وجبناه على ما تقرر عندهم من وجوه الكل الطبيعي كونه جزءا من الاشياء او اذ قد بينا بطلان  
 ذلك فالاولى استاؤه على ما ذكرنا من ان الجزء الذي من غير من له كونه متقدم بالوجه في انما بالوجه  
 الخفيف فبا عيان كونه مائة كونه مائة في الشرط لا واما بالوجه الذي من فبا عيان كونه جزءا فضلا  
 كونه مائة في الاضافة فتكون الخاصة حقيقة غير صادقة على العلية غاية الامر انما لا يكون شاملة  
 بناء على ان من الاجزاء ما لا تقدم له في الخارج ككوة السواء او في الشيء كالسوي والصوت والافعال  
 التي لا تجوز اذ هو ناقص حقيقة الجسم بدون ذلك والتركيب له القوة المركبة في كونه  
 حقيقيا بان يحصل من اجزاء عدة اشياء حقيقة واحدة بالذات متحدة بالقوام والاثار واحتياج  
 بعض اجزائه الى بعض جزوي القطع بانه لا يحصل من اجزاء الموضع بالذات ان حقيقة واحدة  
 ولا احتياج فيما بين الاجزاء قد يكون من جانب واحد كما تركب من اليد الصغيرة وما عبقها  
 بها من الصوت المعبرة او النبائية او الحيوانية فان الصوت يحتاج الى كل الموضع من غير  
 وكما تركب من الجسم فان الجسم يحتاج الى الفصل من جهة اذ امرهم لا يحصل معقولا مطابعا  
 في الاعمال من الانواع الحقيقية الا اذا اقترب به فصل لانه الذي يحصل طبيعة الجسم ونزاهة  
 وبعبارة اخرى عاودنا معنى علية الفصل للجسم واصل ان الذي يتحقق الجسم في حقيقة  
 ولذا نقل الامام على ان الفصل علة حقيقة النوع من الجنس وان كان جزءا عبارة ان علة الطبيعة  
 ان الصوت الجسدي ليس متفصلا بنفسها بل بهمة محمدا لان بيان على اشياء مختلفة الحقائق ولذا  
 انضافت اليها الصوت الفصلية فصلت وصارت بعضها احد تلك الاشياء والفصلية حقيقة  
 بهذا المعنى وارتفع ابهامها لا خصوصها في العقل لكونه ان المعنى الجسمي يتقبل من غير فصل ولا خصوصها  
 في الخارج لانه لا يمايز بينهما في الخارج والاشياء على ما عاينها بالحواس من البيت ان ليس في  
 السوكة امر حقيق هو اللون واخر هو باقية البصر فبحال يستفصل منها السوكة بل الحقيقة ليس







يجوز ان يكون المركب محمولا لانه اذا تور في الخارج محققا بطل المركب من الجوهر الصوري من غير حاصل  
 تور المركب من كون لا يبال بحوزان يكون الكل هو تور وسوق تور المركب على تور في الخارج كسبي  
 في مجموع التصورات وتصورات المجموع لا تقول الا في مجموع التصورات في تور في الخارج محققا  
 الخارج غير محمول وانما ذلك بسبب العقل بان يتعلق بالامور المتعددة تارة تصورات متعددة  
 وتارة واحدة من غير ملاحظة التعاضد كذا ان العاقل لا يدر ان يؤثر في المادية لجعلها كالمادية في  
 الخارج حتى تحقق الوجه لان ذات المعلول عند اضافتها الوجه من العاقل لا يوجد ان يكون حاصله  
 في الخارج كالمادة بل لا يدر ان يتبع شئ منها فيجعل العاقل ولو مادية اجزاء في الاكوان المعلول محققا  
 سواء تحقق العاقل او لا ولا يكون العاقل تأثيره ولا في احتياج الى العاقل انما في التور للمادية  
 في الخارج بذاته المادية في تحت العدم فيكون العاقل من دون ولا مع لمجملتها المادية سوى هذا  
 والجواب عن الاول ان مع احتياج الممكن ان وجهه ليس مما ذاته بل من العاقل وعن الثاني  
 لا يدل العاقل ان مادية المعلول لا تكون حاصلة حقيقة بدون العاقل والمحصل والحق هو الوجه  
 وهذا لا ينافي كونها متوفرة في نفسها من غير احتياج لها الى العاقل ولا تأثير فيها وعن الثالث  
 انه ان لم يدر بالتور في الحقيقة واليقين فيكون الوجه وان لم يدر يكون المادية في نفسها كالمادية في الخارج  
 فلم يبق ما يدل على ان ذلك العاقل والوجه التلذذ على تقدير تمامها لا تعيد الكون الوجه في كل  
 الرابع انه لا ينافي في ان المعلول جعلاً وتأثيراً في الممكن فالمجملات المادية او الوجه او التعاضد  
 المادية بالوجه او انضمام الاجزاء بعضها الى بعض في المركب خاصة وكل من الامور كالمادية مادية  
 من المادية فيكون المعلول هو المادية والجواب عن الرابع في الماديات التي هي خارجة عن الاشياء  
 لا فيها صدقت هي عليه من الافراد فيكون ان يكون المعلول في كل الشئ الذي هو من افراها مادية  
 الان في مثل او الوجه الخاص الذي هو من افراها مادية الوجه وكذا التعاضد في الانضمام  
 قالوا في قوله **اجزاء** انما يكون لعدم مادية المادية بالكون الان ان انما لو كان  
 بالفاعل لا يرفع بارفعه فيلزم ان لا يكون الان ان انما على تقدير عدم العاقل ومع وجود الجواب  
 انه ان ادعى انه يلزم ان يكون الان ان ليس بان بل من السلب فلم يتم استحالته فان عند انتفاع  
 العاقل برفع الوجه وبشيء المادية معروفة فيكذب الجواب فيصدق السلب ان ان يدر في العدم  
 باليقين والان في نفس السلب الخارج ويكون لان ما كان له لزومه فان عند انتفاع العاقل بالشيء  
 لان من حيث هو موضوع الاجاب **قل** فان قيل **يريد التنبيه على ما هو محال**

تصور

للمادة من المسئلة فانه معلوم ان ليس للعامل تأثير وجعل في المادية انما في المادية كالمادية في  
 فاعلم ان يكون المادية محمولا كما لو جرح وان ليس للمادية تور في الخارج بدون العاقل فيكون المحمول  
 معالوجه فقط بل انما على محمول المادية في مادية مادية ومادية كما ما من ان المادية  
 ان المادية من حيث هي ليست محمولا انما ليست موجودة ولا موجودة ولا واحدة ولا اكثر  
 لا غير ذلك من العوارض بل ان شأنا من ليس فيها ولا داخلها ليس في مادية في مادية او  
 بتعلق شخصية بالذات فائدة والاقرب ما ذكر صاحب المواقف وهو ان المحولية قد يولد بها  
 الاحتياج الى العاقل وقد يولد بها الاحتياج الى العاقل على ما يتم كونه وكذا انما بالنسبة الى الممكن  
 العوارض والعوارض منها ما يكون من لوازم المادية كوجه الاربعه حتى لو تصور ان اربعة ليست  
 بزوج لم يكن اربعة منها ما يكون من لوازم المادية كوجه الاربعه حتى لو تصور ان اربعة ليست  
 او عايد كان جسا ولا ضا في ان احتياج الممكن الى العاقل في المركب البسيط جميعا من لوازم  
 المادية دون المادية وان الاحتياج الى العاقل من لوازم مادية المركب دون البسيط اذ لا يعمل  
 مركب الاحتياج الى الجزء فمن قال بمولية العاقل المادية مطلقا في سبب كانت ومركبة اذ لا ان  
 المحولية تعرض للمادية في الجملة اعني المادية بشرط شئ ومن المادية المحلولة من جهة المادية  
 وان لم تعرض للمادية من حيث هي فمحمل المادية تعرض للمادية من حيث هي المحولية في الجملة  
 او معنى الاحتياج لا غير وان لم يكن معنى الاحتياج الى العاقل ومن قال بعدم محولية المادية  
 اصلا اذ لا ان الاحتياج الى العاقل ليس من عوارض المادية بل من عوارض المادية ومن ثم في  
 المركبة والبسطة اذ لا ان الاحتياج الى العاقل من لوازم مادية المركب دون البسيط وان اشترك في  
 الاحتياج الى العاقل بالنظر الى المادية بهذا ولكن لم يتحقق نزاع في المعنى **الفصل الثالث**  
 في لواحق الوجود والمسل الى قوله **جعل** صاحب التوجيه الوجوب والامكان والانتفاء وكذا  
 ايدتم والحدوث في فصل الوجود وجعل اليقين وكذا الوحدة والكثرة في فصل المادية وجعل العلة  
 والمعلول في فصل عايداً وصاحب المواقف جعل اليقين في فصل المادية والوجوب معاً بالقياس  
 على جهة وكذا الوحدة والعلة والمعلول وذكر القدم والحدوث في فصل الوجوب ومما يلاحظ  
 انما ينفصل جعل الوجوب معاً بالقياس والعلة والمعلول من لواحق الوجود والواجب من لواحق  
 الوجود فاطلق القول بكون الكل من لواحق الوجود والمادية ليس على وجه التعاقير

وكذا

منه

وكذا







فجمع الحق بغيره ولو سلم ما سلمنا من ثبوت التعيين لم لا يكون متعلقا بغيره في عارض من عوارض  
التعيين التي هي ان التعيين لو كان عدسيا كان عدسا لما فيه من ذلك لا لاطلاقه والحق والعدم  
والموجود في كل واحد من ذلك كان عدسا لاطلاقه او لاطلاقه وبما كان عدسا لا ينفك عن عدس  
الاطلاق كان التعيين مستلزما لاطلاقه كعدم الاطلاق لان التعيين لا ينفك عن عدم الوجود  
عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق في حق كل واحد من التعيين فلا يكون مستلزما لاطلاقه  
وان لم يكن التعيين عدسا لاطلاقه ولعدم الوجود لاطلاقه كعدم الوجود لاطلاقه  
فليس يكون الشيء لاطلاقه ولا مطلقا وبغيره للتعين والى ما بان يتحقق التعيين بدون عدم الاطلاق  
فليس يكون الشيء مطلقا ومعينا وبغيره للتعين والى ما بان ان اريد التعيين الذي هو عدم  
الاطلاق مطلقا يتحقق فلا يتم امتناع اشتراكه في الاطلاق وعدم الاطلاق وانما يمنع لو كان  
الاطلاق بالتعيين في حقه الموقوف على التعيين وان اريد التعيين الذي هو عدم الوجود  
الاطلاق ولا يلائم عدم الوجود لاطلاقه بل لا يوجد عدم الاطلاق بدون عدم الوجود الذي  
هو ذلك التعيين وهو لا يستلزم الاكون الشيء لاطلاقه ولا مطلقا بل ذلك التعيين ولا سيما في كون  
ان يكون بحيث يتحقق في كل حاله اذ لا يقع على كونه تصور الشيء بوجوه وان كان  
كافيا في الحكم عليه في الجملة كمن خصه في الاحكام بما يستلزم في تصوراته خصوصية لا ينفك عن  
الحكم عليه في حق التعيين ووجه ما وصفت في اعتبار التعيين في بيان ما هو المراد من  
الاعتناء بتعريف الحقيقة النوعية المقتضية لبعضها او بالها من التاكيد في الحق كمنه في كل  
الكليات والكيفيات والافاضات والاضافات واختلاف المولدات وغير ذلك مما يلائم العوارض  
التي هي في الحقيقة والاعتناء بالشركة كذا الان في ذلك ويستلزم العوارض المشقة فلا يتوصل  
موضوع التعيين المطلوب من بيان ان المراد بالتعريف هو تلك العوارض او ما يحصل عندها  
من الحقيقة او عدم قبول الشركة او كون الحقيقة من النوع بهذه الحقيقة او كذا ذلك ثم لا يتوصل  
الحكم من بيان المراد بالوجه في العدم والاعتناء في حق التعيين لعدم التعريف وقيل لا يكون  
مطلقا او مضافا متكررا مع وجه في عدم التعريف في ذاته او غير ذلك كعدم قبول الشركة قبل  
ما يرد في مفهوم عدم كون الشيء لا يقبل الشركة والوجه في خلافه هو الوجه او الوجه مطلقا  
او مضافا او بالاضافة في مفهوم عدم التعريف بالوجه وعلى العطف في ان لا يفي عديمي ولا يفي  
وجه في وفي العطف ان الوجه في يكون بشئ موصوف بوجهه في ان لا يكون في السواء

لزم وجوب الاشكال في عدم الاطلاق  
وبين ذلك العدم الذي هو التعيين  
انما بان يتحقق عدم الاطلاق

ثم انما لا يكون التعيين في حق التعيين  
ثم انما لا يكون التعيين في حق التعيين

وربما

لا ان يكون ذلك بغيره ولو سلمنا من ثبوت التعيين لم لا يكون متعلقا بغيره في عارض من عوارض  
التعيين التي هي ان التعيين لو كان عدسيا كان عدسا لما فيه من ذلك لا لاطلاقه والحق والعدم  
والموجود في كل واحد من ذلك كان عدسا لاطلاقه او لاطلاقه وبما كان عدسا لا ينفك عن عدس  
الاطلاق كان التعيين مستلزما لاطلاقه كعدم الاطلاق لان التعيين لا ينفك عن عدم الوجود  
عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق في حق كل واحد من التعيين فلا يكون مستلزما لاطلاقه  
وان لم يكن التعيين عدسا لاطلاقه ولعدم الوجود لاطلاقه كعدم الوجود لاطلاقه  
فليس يكون الشيء لاطلاقه ولا مطلقا وبغيره للتعين والى ما بان يتحقق التعيين بدون عدم الاطلاق  
فليس يكون الشيء مطلقا ومعينا وبغيره للتعين والى ما بان ان اريد التعيين الذي هو عدم  
الاطلاق مطلقا يتحقق فلا يتم امتناع اشتراكه في الاطلاق وعدم الاطلاق وانما يمنع لو كان  
الاطلاق بالتعيين في حقه الموقوف على التعيين وان اريد التعيين الذي هو عدم الوجود  
الاطلاق ولا يلائم عدم الوجود لاطلاقه بل لا يوجد عدم الاطلاق بدون عدم الوجود الذي  
هو ذلك التعيين وهو لا يستلزم الاكون الشيء لاطلاقه ولا مطلقا بل ذلك التعيين ولا سيما في كون  
ان يكون بحيث يتحقق في كل حاله اذ لا يقع على كونه تصور الشيء بوجوه وان كان  
كافيا في الحكم عليه في الجملة كمن خصه في الاحكام بما يستلزم في تصوراته خصوصية لا ينفك عن  
الحكم عليه في حق التعيين ووجه ما وصفت في اعتبار التعيين في بيان ما هو المراد من  
الاعتناء بتعريف الحقيقة النوعية المقتضية لبعضها او بالها من التاكيد في الحق كمنه في كل  
الكليات والكيفيات والافاضات والاضافات واختلاف المولدات وغير ذلك مما يلائم العوارض  
التي هي في الحقيقة والاعتناء بالشركة كذا الان في ذلك ويستلزم العوارض المشقة فلا يتوصل  
موضوع التعيين المطلوب من بيان ان المراد بالتعريف هو تلك العوارض او ما يحصل عندها  
من الحقيقة او عدم قبول الشركة او كون الحقيقة من النوع بهذه الحقيقة او كذا ذلك ثم لا يتوصل  
الحكم من بيان المراد بالوجه في العدم والاعتناء في حق التعيين لعدم التعريف وقيل لا يكون  
مطلقا او مضافا متكررا مع وجه في عدم التعريف في ذاته او غير ذلك كعدم قبول الشركة قبل  
ما يرد في مفهوم عدم كون الشيء لا يقبل الشركة والوجه في خلافه هو الوجه او الوجه مطلقا  
او مضافا او بالاضافة في مفهوم عدم التعريف بالوجه وعلى العطف في ان لا يفي عديمي ولا يفي  
وجه في وفي العطف ان الوجه في يكون بشئ موصوف بوجهه في ان لا يكون في السواء

الوجه

ابدا

ثم انما لا يكون التعيين في حق التعيين  
ثم انما لا يكون التعيين في حق التعيين

ثم انما لا يكون التعيين في حق التعيين  
ثم انما لا يكون التعيين في حق التعيين

سبب







الشيء لا ينفك

والاستغناء عن الغير وعدم التوقف عليه وما به عيار الواجب على الممكن والمنتهى وانما في الممكن  
 هناك لا يحتاج الى الغير والتوقف عليه وعدم الاستغناء عنه وعدم اقتضاء الوجود والعدم وما به عيار  
 الممكن من الواجب المنتهى الجسم الذي لا يكون كل من الوجود والامتناع قد يكون  
 بالذات وقد يكون بالغير لان فردية وجه الشيء او لا ووجه في نفسه او فردية وجه في الشيء او لا ووجه  
 ان كانت بالنظر الى ذاته كوجه الباري وعدم اجتماع التقيضين ووجه الزوجية للارادة وعدم  
 الزوجية لها في ذاتي والافترق وهو وان لم ينشأ عن علمه يمكن قد ينظر الى خصوص العلم كوجوبه كونه  
 للوجود والامتناع السكون لا قد ينظر الى صفة لذات الموضوع كوجوبه كونه كذا اصاح لكاتبه امتناع  
 سكونه كونه قد ينظر الى قسمة كوجوبه كونه كذا في وقت المعادلة المحصورة وامتناعه في وقت كونه  
 وقد ينظر الى ثبوت المحل كوجوبه كونه كذا في الماتوق لغيره كونه متوقفا وامتناعه السكون لغيره  
 والوصف الى النوع يعني اذا اخذ الوجود كمولا فالوصف بالوجوب الذاتي يكون واجب  
 الوجود لذاته كالبديهي وبالامتناع الذاتي يكون امتناع الوجود لذاته كاجتماع التقيضين واذا اخذ  
 رابطتين الموضوع والمحل فالوصف بالوجوب الذاتي يكون واجبا لوجود الموضوع نظرا الى  
 ذات الموضوع كزوجية الارادة وبالامتناع الذاتي يكون امتناع الوجود لذاته كالبديهي للارادة  
 فلازم المادية كزوجية مثلا واجبا لوجوده لذاته اي واجبا لثبوت المادية نظرا الى نفس الوجود  
 الوجود لذاته في اقتضاء الوجود بالذات فيلزم المحال او بعبارة اخرى في المواقف من ان الوجود  
 والامكان والامتناع المحرر عنها من غير الوجود والامكان والامتناع التي هي ذات التقاضيات  
 وموالاتها كانت لوازم الماسيات واجبة لذاتها في ان اولها كونها واجبة لذات التوازن  
 فالملازمة مضمومة اولها ذات الماسية فبطلان الثاني يمنع فان حصلها انها واجبة لثبوت المادية  
 نظرا الى انها من غير احتياج الى امر اخر كانه جعل بعض التقاضيات محلا لغير الوجود في محلا او رابطة  
 كقولنا لان كان تبقيش ان يكون معناه انه يوجد كاتبا او يوجد كاتبا تبقيش ان معناه ان ما وجد  
 عليه هذا يصدق عليه ذلك او يجلو المحققون على انه لا فرق بين قولنا يوجد كاتبا ويثبت في يصدق  
 عليه ويجلو في ذلك لا يجب العيان وما ذكرنا هو الموافق للكلام المحقق في التوفيق والامكان  
 ذاتي الى النوع اذ لو كان غير باري كان الشيء في نفسه واجبا او مستغنيا عن فردية الوجود والعدم  
 بالذات ثم يبعد لفردية الوجود والعدم بالغير فترفع ما بالذات ويوقع بالغير فترفع وهذا يصح الاستغناء  
 وقد ورد الى النوع الامكان بمعنى سلب فردية الوجود والعدم هو الامكان المقتضى

صدق

المقابل للوجوب والامتناع بالذات وقد ورد معنى سلب فردية الوجود فيما بالوجود في غير الامكان  
 الحاقه والامتناع فيصدق على المنتهى على العدم وقد ورد معنى سلب فردية العدم فيما بالعدم في غير الامكان  
 ويترجم الامكان الحاقه الوجود فيصدق على الواجب انه يمكن الوجود وهذا هو الموافق للموافق للوجود  
 ولهذا يستلزم الامكان الحاقه في العاقبة فهم من غير الامتناع في الامكان الوجود في امتناع الوجود  
 ومن احكام العدم في امتناع العدم وقد سبق الى كثير من الاقوال ان الامكان العام هو ما وجد  
 في غير الامكان الخاص والوجوب والامتناع هو سلب فردية الوجود والعدم وهو وجود  
 جزا لا ينفك هذا المعنى من امكان الشيء على الملائمة بل انما فهم من احكام الوجود في امتناع  
 ومن احكام العدم في الوجود ولهذا يصح الحكم على العاقبة فيما بالامتناع على الواجب في تقييد الحكم  
 الى المنتهى والي الممكن الذي اصادف ما لا يوجد من غير واحد مع امتناع غيره كواجب بهذا  
 يتحقق بيان على ما كان كون تقييد الوجود بغيره في بعض الاقسام من الوجود من هذا المصدق قولنا  
 كل ما ليس بممكن عام ليس بممكن خاص لكنه باطل لان كل ما ليس بممكن خاص فهو اما واجب او متعلق  
 منها ممكن عام فيلزم ان كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام وقد يعتبر بالنظر الى الاستقلال  
 قد يعتبر الامكان بمعنى جواز وجه الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال وذلك  
 لان الامكان في معناه بغير فردية وكما كان الشيء اطلاقا من غير فردية كان احق باسم الممكن فيكون  
 في المستقبل لا يعلم فيه حاله من الوجود والعدم بخلاف الماضي والحال فانه قد يكون فيهما وجود  
 او شيء او عدمه ومنهم من اشترط في الممكن الاستقبال بالعدم في الحال لان الوجود فردية فيجب الخلو  
 عنه وانه باق العدم ايضا فردية فيجب الخلو عنه وتحتية انه يمكن في جاني الوجود والعدم وكان الوجود  
 فوجه الى جانب الوجود ويشترط الخلو عنه لكون العدم في جاني الوجود والعدم وكان الوجود  
 فيلزم ارتفاع التقييد بل اجتماعهما والظاهر ان كل شرط في ذلك اقل بالامكان الاستقبال في امكان  
 حدوث الوجود وطبائعه في المستقبل وموافقا فيلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم  
 فيلزم اشتراط الوجود في الحال بل لا يعتبر الامكان الاستقبال في جانب العدم بل في جانب الوجود  
 وحدوده يشترط الوجود في الحال من غير لزوم محال وقد يعتبر النوع هذا ان كان  
 الاستعداد في موضوع المادة لا يحصل لها من الصور والاعراض فيحقق بعض الاسباب في التدرج  
 بحيث لا ينتهي الى حد الوجود الحاصل عند تمام القوة ويتفاوت في شدة وضعفها بحسب التدرج من  
 الحصول والبعد عنه بناء على حصول الكثرة فالأبدا منه او القليل كما يستدل له الانسان في حصول النطفة



ثم للشيء من الصفات وكما استعداد الكسبة الحاصل للشيء ثم للشيء من الصفات  
ليس لا يخلو بالنية كالامكان الذي لا يخلو بالعدم كعدم بعض الأسباب الشارطة وعدم بعد  
الوجود لعدم الشيء بالفعل وعروض الامكان على القوة  
مع وجودها او وجودها كانت واجبة بالغير اذا اخذت مع عدمها او عدمها كانت  
ممتنعة بالغير وانما يوصف بها الامكان بالغير في ذاتها لا مع وجودها او عدمها او وجودها  
عدمها بل اجتزعت من حيث هي وبالغير نسبتها الى الوجود فيحصل من هذه القسمة معقول هو  
الامكان كالامكان فيكون من الوجوب بالغير والامتناع بالغير فيحصل من هذه القسمة معقول هو  
الاجتماع وهو عدمه لا يثبت في نفس الاخر فلا يمكن ان يكون واجبا بالغير او معدوما  
فيكون امتناعا بالغير الا انما لا يخلو بالشيء في الوسط  
يعني ان الوجوب بالغير والامتناع بالغير فيكون في اسم الغزوة الا ان الاول من الوجوب  
والغزوة من الغزوة وهذا هو المعنى الذي لا يخلو بالوجود والامتناع متقابلان  
اي بان يضاف احداهما الى الوجود والاخر الى الغزوة من موصوف كل منهما على واحد  
عليه الاخر بطريق الامتناع فيجب ان كل واحد منهما بالغير فيتنقض عدمه بالغير وبالعكس فكل واحد  
عدمه بالغير فيتنقض وجوده بالغير وبالعكس اذا اضيف كل منهما الى الوجود او الى الغزوة امتنع صدق  
على الآخر اذ لا شيء مما يجب وجوده وينتج وجوده ولا شيء مما يجب عدمه وينتج عدمه وهو ظاهر فيهما امتنع  
الجميع دون الخلو ولا يصدق شيء منهما على الواجب بالذات او الممتنع بالذات كمن جرد احد الممتنعين  
الامتناع الى الوجود او الى الغزوة ان يكون الشيء واجبا بالغير او ممتنعا بالغير فكل واحد منهما لا يخلو بالآخر بان  
يعدم للوجود الواجب بالذات امتناعا عليه فينتج ممتنعا بالغير ويعدم للغزوة الممتنع بالغير فينتج واجبا  
بالغير بخلاف الوجوب بالذات والامتناع بالذات فان بينهما ايضا امتنع الجميع فزوجة امتناع كون الشيء  
واجبا وممتنعا بالذات دون الخلو لا يخلو لهما عن الممكن كمن يمتنع امتناعا لحدسهما الى الآخر لان  
ما بالذات لا يتناول وكذا اي من الوجوب بالذات والوجوب بالغير وبين الامتناع بالذات والامتناع  
بالغير مع امتناع الامتناع بالذات لان الواجب بالغير او الممتنع بالغير لا يكون الامتناع وهذا  
بيان في الواجب بالذات والامتناع بالذات ولا يخلو لهما امتناعا لهما في العليين المستقلين فيجب الذات  
والغير على حدة او وجود الوجود او الغزوة او عدمه من الخلو فلا يمتنع الوجوب بالذات والوجوب  
بالغير عن الممتنع بالذات او بالغير وارتفاع الامتناع بالذات والامتناع بالغير عن الواجب بالذات

كقول

دون الخلو

او بالغير واما امتناع الامتناع فلا يخلو من امتناع كون الواجب بالذات واجبا  
بالغير بان لو كان كذلك لارتفع بارتفاع الغير فكل واحد واجبا بالذات وفيه تنقضي الامتناع لان  
كان واجبا بالغير لارتفع بارتفاعه وانما يلزم الواجب بالذات وهو ظاهر وبين الامكان  
والوجوب بالذات والامتناع بالذات في الغزوة امتنع في كل من ممتنعا واما واجبة او ممتنعة  
لانها انما يكون من وجوب الوجود او لا والامتناع انما يكون من غزوة الوجود او لا فالتمنع لا يمتنع  
ولا يرتفع وهذا في التحقيق منفصلا عن كل منهما مرتبة من الشيء ونقيضه وكذا كل منفصلة  
تكون من اكثر من جزيئين في متحدة على ما تورد في موضعه والاعراض بالغير والوجود والعدم  
ليس يعني لانه مفهوم اذ لا يخلو العقل لم يكن الا من وجوب الوجود والعدم وهذا كالمقابل على قولنا  
كل مفهوم اما ثابت او منتهى بوضع مفهوم ما ثابت من تفصيل او ليس ثابتا ولا ممتنعا  
فتقول هذا المفهوم من غير وجهين بين الواجب والممتنع والممكن والامتناع في ان ما بالذات  
لا يزل فان قيل لم لا يجوز ان يمتنع في الذات حسب الادوات قلنا لا يمتنع لانها لا يكون  
ممتنعة الذات بل موصولة للادوات فان قيل لما حدث ممتنع في الازل لان الازل لا يتناهي للوجود  
ثم ينقلب حكما لا يزل وكون الحادث معدوما ممكن قبل وجوده ثم ينقلب بعد وجوده ممتنعا  
امتناع القدرة على التحصيل الحاصل لاجب من الاول بان توهم في الازل ان كان في الحادث  
فلا نم ان يصير حكما لا يزل بل الحادث في الازل ممتنع لانه لا يزل وان كان في الممتنع  
ان الحادث ممتنع في الازل بل هو ممكن لانه لا يزل فانما لا يمكن ان يمتنع الحادث والامكان للوجود  
ممتنع عنه حاشا فلا امتناع اصلا وعن الشيخ بان لا يمكن ان معدوم في الشيء بعد وجوده فيغير  
ممتنعا بالذات بل ممتنعا بالغير لان موصولة لوجوده لا يمتنع لشيء مقدورا كما كان  
المعنى انما لا يخلو لوجود الوجود رابطة بين الموصوف والموصوفين في كونهما  
تلك النسبة بين الوجوب والامتناع والامكان كافي قولنا ان جودا او جودا او جودا  
انما لا يمتنع في نفس الامر مستمادة الحقيقة ومرتبة الحقيقة او متعلقة بها مستمادة الحقيقة مستمادة  
الحقيقة المستمادة بان تكون نسبة قولنا ان جودا او جودا او جودا او جودا او جودا او جودا  
بان يكون اتم منها او احقر او مباين او قد يصدر في الحقيقة قولنا ان جودا او جودا او جودا او جودا  
بالامكان العام وقد تكذب قولنا ان جودا او جودا او جودا او جودا او جودا او جودا او جودا او جودا  
بل هي وزود الى الابدات بالامتناع المتناهي لان الغزوة من موصولة الغزوة بالغير كيب الاجب

تختلف



لاستخراج النتائج وهي لا تحصل من المبدأ بحسب له ما اثبت في نفس الامر بحسب جهة الخبر عند  
العقل ثم كل ما هم متفقون ان الخبر المتأخر هو الرابطة التي بين شيئين ما في نسبة الحيوان الى الانسان  
هو الوجوب واما قلنا لان الانسان اول من يكون او انتم من الالهي والاسمي فيقول المذنب  
في قولنا لان الانسان هو الوجود في قولنا لان في نفس الحيوان هو الاستيعاب والظاهر الاول ثم  
المتفقون على ان في كل قضية الوجود والعدم رابطة والوجوب والاستيعاب والامكان جهة سواء  
خرج بالاولى من مصادرها كان المحل اصدق من الامور او غير ذلك ان قلنا بالابدان الخارجة من وجودها في  
وجودها واجبا ويوجد وجودها في الوجود والاشياء المتعينة متميزة ومحددة في معنى وجودها متعينة اولا يوجد  
مكانا وموجودا وقولنا لان لا يمكن وجوده في معنى وجودها وموجودها فاذا كان المحل اصدق من  
الامور متقدرا للاعتبارات اي بغير وجوده هو المحل واما الرابطة والوجوب واعتناء او احكام  
هو المحل واما قوله ويكون مستحيل من الوجوب والاستيعاب والامكان الى مضمونها بالوجوب  
اذ اخذت ذاتها واذ اخذ الوجوب بالاستيعاب غير محلي فبالامكان وعلى الوجوب غير محلي لا يكون  
محلي الوجوب في نفسه يمكن الوجوب في نفسه فيجب وجوده للغير كوازم للمادية وقد يتبع كالتواتر  
للمستقلة وقد يمكن كسوله الجسم هذا مع قولنا كل محلي الوجوب غير محلي الوجوب في نفسه غير  
عكس الجواب الى الوجود لا يخفى ان الاستيعاب اعتبارا على ذلك الوجوب  
والامكان عند المتعدين لان الوجوب مثلا لو كان موجودا اكان واجبا فزاد ان لو كان محكما  
لكان جائزا الزوال نظرا الى انه فلم يبق الواجب واجبا ومع ذلك لم يبق من متابع الاستيعاب  
والواجب له الوجوب فمثل الكلام الى وجوده ويلزم التسلسل في الامور المترتبة للوجوب متعينة وكذا  
الامكان ولما كان هذا الدليل بغيره جاريا في الوجوب والبقاء والعدم والحدوث والوجود والعدم  
والاعتين في الموصوفية والعدم وقد ذكرنا في محال التلوينات فاننا في ذلك فقال كل محلي نوعه  
متسلسلة اجزاء الى كل ما يكثر نوعه فيكون اقل في نوعه من موصوفاته فيكون النوع فيكون متعينة  
تامة تمام حقيقة محلا على الموطاة واما وصفا عارضا له محلا على الاستيعاب يلزم ان يكون المتعينة  
لما يلزم التسلسل في الامور الموصوفة ولهذا لم يكن الامور الموصوفة متعينة بغيرها بل في التلوين  
اسوة والعلم عالم والقول هو هذا وقد ذكرنا في الجوز ان يكون وجوبه بغيره  
ونفسه بالامر انما عليه بآية كبريا في التسلسل وكذا البواقي قلنا لان لو كان محلي  
لكان محلا على الموطاة فزاد في الاستيعاب بالان الوجوب اكان واجبا كان محلا للوجوب عليه

ومع ذلك

يلزم

بالاشتقاق دون الموطاة لانه لا يمكن للواجب ان يال الوجوب واما ان الوجود  
موجود بغيره وجوبه والوجوب واجب على ان وجوبه والامكان محلي بغيره انما كان محلي بغيره  
فكل محلي بغيره لم يتصور فيه نزاع ثم بغيره ذلك في الامور الاعتبارية بان بغيره العقل لا يوصف  
متقدرة منقطع بانقطاع الاعتبار من غير تعينه في الخارج وقدرة في المتعارفات بوجوبه بغيره  
الشيء وهو ان الوجوب والامكان والوجوب والوحدانية والتعينة وجوده في الوجود والعدم  
الوجود موجود عندكم اعتبارا عندنا وكل موجود في وجوده وتعين وجوده في الامكان وقد تم  
او حدوثه فلو كان الامكان مثلا موجودا لكان له وحدة موجودة لها امكان موجودا لحدوثه  
موجوده وسلم كما يلزم التسلسل في وحدانية الامكان وامكانات الوجودات التي هي لوجودها  
متعينة في الوجوب مع القطع بان ليست الوجودات نفس الامكان فكذلك يلزم سلسلة من وجودات  
الامكان وامكانات الوجود واخرى من تعينات الامكان وامكانات التعينات وعلى هذا  
فليس وان كان متعينة اشكال وهو انما فاطعون بان الباري كوجوده وواجب متعينة  
وواحد قديم وباني في الخارج لا في النوع فقط وكذا بالامكان لان وحدانية وحدانية  
وحدانية اشار الى الجواب بان هذا لا يقتضي كون الوجوب بالامكان وبغيره امور متعينة في  
الخارج لاصور توقيفية فائمة بالموصوفات كباقي الجسم لان مع قولنا الباري تعالى واجب  
في الخارج انه بحيث اذ ان نسبة العقل الى الوجوب حصل معلول هو الوجوب مع قولنا  
لان لا يمكن ان لا النسبة الى الوجوب حصل معلول هو الامكان ومع قولنا انما هو متعينة  
او واحد وكثيرا قديم او حادث في الخارج انما هي نسبة العقل الى الوجود كباقي كانت  
النسبة بينهما الايجاب لا السلب وهذا ما يقال ان انتفاء مبدء المحل في الخارج لا يوجد انتفاء  
رابط عليه في الخارج كافي قولنا زيد اني وقد سئل الى قوله كون الامتناع  
وصفا اعتباريا لا يتعلق له في الاعمال مما لا نزاع فيه ولا حاجة الى الاستدلال واما الوجوب  
والامكان فقد سئل على كونها اعتباريتين بوجوه الاول انهما لو كانا موجودين لما صار  
على المعدم ضرورة امتناع قيام الصفات الموصوفة بالمعدم واللازم باطل لان الامتناع واجب  
المعدم والمعدم يمكن الوجوب والعدم ومبناه على ان كل من الوجوب والامكان  
معدم واحد ايضا تارة الى الوجوب واخرى الى المعدم ومع ذلك فقد اعترض بان انتفاء بعض  
جوانب المعدم لا ينافي كونه وجوديا يوجد منه بعض الجوانب كسائر الكليات التي لكان الوجوب









موجه الزم إمكان الواجب ويوج بالضرورة بيان التزم من وجهين أحدهما أن الواجب  
 إذا كان وصفا موجبا فإيجابا بالواجب لا محالة لا موصوفه ضرورة وكل شيء إلى الغير فهو  
 ممكن وكل ممكن فهو جائز الزوال نظر إلى نفسه أن كان لازما الوجه نظر إلى غيره وزوال الوجه  
 عن الوجه يستلزم إمكانه ضرورة وثانيهما أن إيجاب الواجب يكون للوجوب الممكن في نفسه ضرورة  
 احتياج إلى الموصوف وما يكون واجبا لا يمكن لا يكون واجبا لذاته بل يمكن بطريق ثانوي لأن الموجب  
 إلى الواجب ممكن فكيف لا يمكن والواجب لا يتم أن الوجوب بالواجب يوجب نفسه وأن الوجوب  
 على تقدير إمكانه يكون جائزا لزواله في نفسه وإمكانه يكون كذلك لو لم يكن مقتضى ذاته الواجب  
 كالوجه ولا يمتنع للواجب أن يكون وجوه وجوده وسائر صفاته لذاته وأن يمتنع كإمكانه  
 ممكنا في نفسه وأما الجواب بأن جوب الواجب يوجب نفسه لا يمتنع لأن المتنازع هو الوجوب  
 بمعنى ضرورة الوجه واقتضائه ولا يخفى في أنه إذا كان أمرا محققا موجودا كان ثابتا في الذهن  
 والآخر يرجع جميعا الثالث أن الوجوب لو كان موجبا كان ممكنا لما تفرج إلى سبب تقدم  
 عليه بالوجه والوجوب ضرورة أن الشيء ما لم يكن موجبا أو إيجابا لذاته وبالغير لم يمتنع سببا  
 لوجه شيء لفرادى الوجوب كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وإن كان غير  
 منتقل الكلام اليدوي يشهد في عدم التفرج في الجواب أن وجوب الواجب بذاته الواجب  
 لا بوجوب الرابع لو كان الإمكان موجبا أو موصفا عارض للممكن لزم تقدم وجوب الممكن  
 على الإمكان ضرورة تقدم الموصوف على العارض ولو بالذات واللازم باطل للتعريف بوجه قول الممكن  
 فوجوده والعكس الجواب بأنه من عوارض الماهية وول الوجوب فلا يلزم أن تقدم الماهية بوجه  
 الاحتياج إليها مدفوع بأن المتنازع هو إمكان الذي هو سبب الممكن في وجوه فيكون متأخرا  
 عنها التي هي مسبق الإمكان لو كان موجبا لزم قيامه بالمعذور لو غير ما موصوفه بالإمكان  
 واللازم ضرورة البطلان وجه التزم أن إمكان الشيء من أوصاف الذات لا بد له وصف من غير  
 يتصور به فبطل وجوب الممكن بقاءه أما الممكن المعذور وهو لازم لا قول أو غيره وهو لازم الله والواجب  
 أن الوصف الذاتي ما يكون منتهى الذات ولا يلزم من كونه موجبا أن توجد قبل الذات بل  
 الإمكان سبب الممكن ووجوه فيكون متأخرا عنها فبطل تقدم الممكن إيجابا واجبا ومتنازعا  
 وبعد بغيره كما هو مقتضى الاستدلال بأن قبل فعله قد يكون اعتبارا أيضا يكون متأخرا ويلزم  
 الحال فلهذا لم يكن له تحقق في أي وجه الممكن بينه وبين الماهية تقدم في الواجب العقل بوجه أنه إذا

تسلسل

لا حظ

لا حظ العقل الماهية والوجه والنسبة بينهما حصل له معقول عارض للماهية هو إمكان شيء غير  
 لزوم انتساب لأن الماهية إيجابا للماهية إيجابا للماهية إيجابا للماهية إيجابا للماهية  
 إشارة إلى الفرق بين الموجه والوجه في الاعتبار والاعتبار والاعتبار والاعتبار والاعتبار  
 على أن ليس للوجوب الإمكان أن يكون موجبا في أي وجه من غير ذلك على أنها وجوه في الوجود  
 وتحت في المثال فأتدلى على أنها ليست عدديتين من غير ذلك على أنها وجوه في الوجود  
 فالظاهر أنهما بغيره على كل واحد إلا أنهما افتقرا إلى التزم فالوجه كالأول من صفات المثال  
 وهو مقتضى الوجوب بل لو كان عدديا لزم كون العدم مؤكدا للوجوب ومقتضيا للناحية ضرورة  
 أن الوجوب كذا الوجه واقتضاؤه واللازم لأن العدم منافي للوجوب فكيف يكون ذلك ولو  
 أنه ليس عددا محضا ليس له شأن بالوجه بل هو امر اعتباري وهو ضرورة الوجه واقتضاؤه  
 فيصير مؤكدا لذلك أن الوجوب والإمكان لو كانا عدديتين لزم اتساع التقيضين لأن التقيض  
 أي التناقض وجوب الإمكان أيضا عدديا لصدقه على المتنازع قطع بأن الوجه لا يصدق  
 على المعذور وكون التقيضين عدديتين هو مقتضى اتساعهما والجواب أن صدق الشيء على المعذور  
 لا ينافي كونه موهوما لوجود بعض أفراد كالاتفاق في الصاق على المتنازع على الكس ونحوه لا ينافي بالوجه  
 والوجه في ما يكون محققا في المكنة توجبه البتة ولو سلم فلا يلزم استحياء ذكره  
 التقيضين عدديتين كيف هو واقع كالاتساع والاتساع والغير والاعلى وما ذكر من أنه  
 ارتفاع التقيضين ممنوع بل هو من ارتفاع التقيضين في المفردات أن لا يصدق على شيء حتى  
 لعدم صدق الوجوب واللا وجوب على شيء بل كانا سابقيين عنه كان ذلك ارتفاعا للتقيضين  
 وليس معناه خلو التقيضين عن الوجوه والقوت في نفسها بأن يكون الاتساع معدوما  
 وكذا الاتساع لصدقه على المعذور الممكن فأن استحال ذلك فهو مقتضى ارتفاع التقيضين  
 في الاتساع بما هو أن لا يصدق التقيضات المتناقضات في نفسها ولا يثبت على أنها بالكلية  
 قول هذا الممكن وهذا ليس الممكن وهذا كسر اللفظ من السواء والعدم للصور  
 والماهية فأن في المفردات يكون باعتبار صدقها على الشيء وفي الاتساع باعتبار صدقها في نفسها  
 وثبوت حمولاتها مثلا إذا قلنا الآن أن أضيق من الحيوان فلهذا أن كل ما صدق عليه  
 الآن أن صدق عليه الحيوان من غير ممكن وإذا قلنا الضرورة أضيق من الدابة فلهذا  
 أن كل ما صدق الضرورة في نفس الأمر صدقت الدابة من غير ممكن في أن كل موضوع وموضوع

التقيضات المتناقضات







ولان العدم في نفسه لا يصح ان لا يستند الى مؤثر او وجه ليس على ما ينبغي لان الكلام  
 في التأثير في الوجود والعدم ان التأثير في الوجود هو الوجود في نفسه والعدم في نفسه  
 على ان الوجه الثالث ليس بام لان العدم ربما يكون حادثا لا مستمرا لا يقال في الكلام اختصارا  
 والمثل ان التأثير في الوجود لا يوجب الوجود اذ حال الوجود وهو بالذات لا يوجب الوجود ولا العدم  
 في نفسه اذ حال العدم وهو باطل لا يوجب العدم في نفسه لان العدم في نفسه لا يوجب الوجود ولا العدم  
 لقوله فلا يستند الى مؤثر او وجه معتمدا لان العدم على تقدير كونه اثرا انما يستند الى مؤثر العدم لا الوجه  
 وبهذا يتبين ان العدم في نفسه لا يوجب الوجود ولا العدم في نفسه لان التأثير في الوجود لا يوجب الوجود  
 الى مؤثر في وجهه لا يحتاج اليه في عدمه وهو باطل لا يوجب في نفسه ولا يستند اليه في نفسه بعد ذلك  
 هذه الشبهة بعينها والمذكور في كلام اللام ان التأثير في الوجود لا يوجب الوجود ولا العدم في نفسه  
 اما عين الاثر او غيره مما يوجب كونه المعلول مع العلة كسبب التراب والابواب في ان التأثير  
 حال الوجود فان اريد به الوجود الموصوف بالوجه الموصوف بالذات لا يوجب الوجود فلا يوجب الوجود  
 فان السوال قائم بالعلم لا سوس هذا السوال وان اريد به وجهه لا يوجب الوجود فلا يوجب الوجود  
 الحاصل بالتأثير من الوجود في نفسه لان التأثير في الوجود لا يوجب الوجود ولا العدم في نفسه لان التأثير  
 عقبة ان التأثير في الوجود لا يوجب الوجود في نفسه لان التأثير في الوجود لا يوجب الوجود ولا العدم في نفسه  
 يتقاربان وان كان هذا من اجاب بان وجه المؤثر يستتبع وجوده لا اثره على وجهه ان وجهه الاثر  
 يحصل عقبة وجه المؤثر بغيره في وجهه في نفسه لان التأثير في الوجود لا يوجب الوجود ولا العدم في نفسه  
 في الممكن اخرج من العدم الى الوجود ومنها ان لا يمتنع وقوع الممكن بلا مؤثر وتوحيده بلا مرجع  
 لما وقع واللازم بالعلم في نفسه في نفسه لان التأثير في الوجود لا يوجب الوجود ولا العدم في نفسه  
 ولها ريب من التسليم ان العلة لا يوجب الوجود في نفسه لان التأثير في الوجود لا يوجب الوجود ولا العدم في نفسه  
 عند العلة اصل ان هذا ليس من وقوع الممكن بل سببه وتوحيده احد طرفي هذا من بل من وجه  
 التي راجع الامر الى ما في من غير وجهه ومقتضى وجهه في نفسه لان في هذا الاختيار  
 والوجه امر ممكن وقع بسببه في المطلوب قلنا من غير وجهه بل بالذات في نفسه في نفسه  
 التوجه وانخفض ومنها ان لا يوجب الممكن في وجهه الى المؤثر لا يحتاج اليه في عدمه في نفسه  
 واللازم باطل لان العدم في نفسه لا يوجب الوجود ولا العدم في نفسه لان التأثير في الوجود لا يوجب الوجود ولا العدم في نفسه  
 الملازمة لكونه ان يتساوى الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن كمن لا يوجب الوجود

والدع

الى المؤثر لعدم صلوحه لذلك خلاف الوجود فان مقتضى فيه سالم عن المانع وانما  
 بطلان اللازم وهو ظاهر وكيفية ان كان نقبا من فاعلم ان ليس في الوجود وجه  
 كمن ليس نقبا من فاعلم ان لا يضاف الى ما يتصف بالوجه بل هو عدم مضاف الى الممكن الوجه  
 ويستند الى عدمه وجهه مستمرا او طارئا فان قيل العدم لا يصح عليه ان العلة وجهه في نفسه  
 فتبين ان العلة العينية فتبين ان وجهه في نفسه لا يوجب الوجود ولا العدم في نفسه  
 علة وبعضها معلول لا توجب صورة السلب في الصدق على المعلوم في الجملة لا يقتضي كون  
 المعلوم الكلي عدما بل يوجب في نفسه ولو سلم مقتضى العدم لا يلزم ان يكون وجهه في نفسه  
 مثل ذلك وعدمه في الوجود لا يوجب وجهه في نفسه في نفسه لان التأثير في الوجود لا يوجب الوجود ولا العدم في نفسه  
 الاعطال وعدم العلة او عدم الممكن ليس نقبا من فاعلم ان لا يضاف الى ما يتصف بالوجه بل هو عدم مضاف الى الممكن الوجه  
 فيجب احداهما على الآخر في حكم العقل ولا يلزم منه صلوحه عليه للوجود ليلزم ان يكون باب  
 اثبات المانع لان ذلك انما يكون بحسب الخارج ومنها ان الممكن لو اصاب الى مؤثر فاقترنه ايا  
 في ما يتبين ان وجهه او وجهه او موصوفته بالوجه او لا يوجب وجهه في نفسه لان التأثير في الوجود لا يوجب الوجود ولا العدم في نفسه  
 المعلوم ومجوده في ما يتبين ان العلة في الوجود وجهه في نفسه لان التأثير في الوجود لا يوجب الوجود ولا العدم في نفسه  
 وجد العلة او لم يوجد وان الوجه حال ما يتبين ان العلة في الوجود وجهه في نفسه لان التأثير في الوجود لا يوجب الوجود ولا العدم في نفسه  
 والوجه ان التأثير في الوجود وجهه في نفسه لان التأثير في الوجود لا يوجب الوجود ولا العدم في نفسه  
 لا بان جعل وجهه او منها انه لو وجدت موصوفة بالمؤثر في الممكن او احتياج الممكن اليها كان كل منهما  
 امرا امكانا لمؤثر في وجهه في نفسه لان التأثير في الوجود لا يوجب الوجود ولا العدم في نفسه  
 كون المؤثر مؤثرا او الممكن محتملا على ما سبق في نفسه في الوجود وجهه في نفسه لان التأثير في الوجود لا يوجب الوجود ولا العدم في نفسه  
 كان جملا لا نقاشا المطابقة وان كلا منهما صفة قبل الوجود في نفسه لان التأثير في الوجود لا يوجب الوجود ولا العدم في نفسه  
 المطابقة للمخرج انما يكون جملا لا احكام العقل بالثبوت في الخارج ولم يثبت ان الحاصل في الوجود  
 ما يكون الشيء بحيث اذا تعذر التزم حصل فيه معقول هو المؤثر في الوجود وجهه في نفسه لان التأثير في الوجود لا يوجب الوجود ولا العدم في نفسه  
 المبحث السادس في الوجود  
 قد سبق ان الممكن محتمل الى السبب لان ذلك عند الاستدلال  
 وبعض المتكلمين لا يكتفون في عند قوام المتكلمين لحدوثه وقيل لا مكانه مع الحدوث وقيل شرط  
 الحدوث احتياج الوجود لا سببه على نحو ما بان العقل اذا لا يفتقر الى شيء غير مقتضى الوجود  
 او لعدم بالنظر الى ان حكمه بان وجهه او عدمه لا يكون الا بسبب خارج وهو وجهه في نفسه لان التأثير في الوجود لا يوجب الوجود ولا العدم في نفسه

بمعنى احتياجه اليه عند العقل حيث حكم  
 بان لا يوجب على عدمه الا صلاحيته وانما  
 بعد ذلك الخارج في نفسه على عدمه في نفسه

او احتياجه الاحتياج عينه لان ذلك  
 بمنزلة في الامور التي لها تحقق في العيان  
 والاحتياج ان يكون المؤثر في













المجرب من قولي الجواب الجواب على انه انما يتم في العالم انما يستدل به ان غير  
 بان هذا احتراز عن شاعري القدرة والاختيار عن الصانع واللا يكون عديم موجبا بالذات  
 لا فاعلا بالاختيار انما من الوجود وهو الوجه الى الحق اي لو امكن متوهم قدوم  
 موجب بالذات على يد غيره فلا يستلزم استلزام الامر القديم اليه بل وجب ان يكون معلوما  
 الاول وثبوت ما بعد عنه بالذات او بالوسيلة القديمة فيكون بالذات وجوبه بعد كونها  
 معلوما حيث لم يوجد في الاول فوجد في الاخر الى ان يستلزم الحاصلين نظرا الى انهم العلة والاشياء  
 الامام على امتناع استناد القديم الى الموجب فيها بان ما يبرهن في شئ لا يمكن ان يكون حال بقاء  
 والامر لا يبرهن انما هو الموجب فثبت ان يكون حال حدوثه او عدمه فيكون حادنا لا في وجوده  
 ما سبق ان المتعجب انما هو الوجه بوجه حاصل في هذا الايجاب وهو غير لازم وان ما يبرهن  
 للوقت في الشئ والجماد اياه حال بقاءه لموان وجهه يقتضيه الى وجهه المؤثر ويؤثر به واما  
 من غير ان يكون هناك تفصيل كما يمكن احصاء ليلزم حدوثه فالقديم يستلزم عدمه في الزمان  
 لما امتنع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار فثبت قد امتنع عطفه لانه اما في  
 بزمانه والامتناع عدمه ظاهر واما يمكن مستندا الى الواجب بل في الايجاب بالذات واستلزامه  
 الاول والى بوسيلة قديمة كانت في الماضي من امتناع التسلسل واما كان لا يتصور في الزمان  
 فاما من مقتضيات ذات الواجب لانه لو اذمه بوسط او غير وسط لزم من امكان عدمه امكان  
 عدم الواجب وهو ما قد قيل لا يجوز ان يتوقف حدوثه على موجب على شئ حادث قبله لانه  
 يجب ان يكون حادثا والكلام في القديم فان قيل فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا يمكن قضا  
 امتناع عدم الشئ لا ينافي امكانه في الماضي لان لا يكون ذلك لانه بل تمام علة الموجبة  
 فعندنا لا كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجب بالذات لم يكن شئ من معلولاته قد يتجلى  
 فينتج القدم واما ذكره على ان الفلاسفة فان قيل علة الايجاب الى المؤثر عندنا هو الاول والاعلان  
 وخصائص الواجب ان كانت مقبولة في ذاته لا يكون اكمل له ولا يمتنع عدمها كونهما من الزمان  
 الذات لو لم يكن في زمانا ثانيا فيكون بين المتعاليين ولا تعاليهما وسبب هذا انما هو  
 بيان المجرب انما هو الوجه في الفلاسفة ان كل حادث في الماضي موجب بعد القدم  
 مسبوق باق ومنتزعة وعنوانها المادة ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او متبوعا  
 ان كان صورة او متعلقة ان كان نفسا وبالذات الزمان وبسبب اعلى ذكر قدم المادة

صفات الواجب عنكم موجودات  
 قديمة فيمتنع استنادها اليه بطريق  
 الاختيار ويتعين الايجاب قلنا هو

والزمان لا يمكن ان يحل هذا التسلسل وبدن صفه النفس مثلا قد تم لتصور استلزامه ولا يمكن ان  
 قبل كل مادة مادية لا الى بداية كان الحركة والزمان لا يستلزم احيانا الموقوفة في الزمان  
 ان كلامنا جزء متتابع عنها وموجع لها سببان في كل الحركة والزمان فانما على التجدد والانتفاء  
 بدع من ان لا ينافي ان يكون الحركة بسيطة فدية من كمال القصور والاضا والاشياء لو كانت عادية  
 كانت لها مادة اخرى وتسلسل واقتران على ثبوت المادة بان الحادث قبل وجهه ممكن لما امتناع  
 الانعكاس كل ممكن فاما امكان وجود وجهه في الماضي من الاول وليس له بكونه اضافيا حقيقة  
 فيكون عرضا فيستلزم على وجهه البسبب من نفس وكل الحادث لا متتابع تقدم الشئ على نفسه لانه امر  
 منفصل عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشئ بالامر المنفصل عنه بل متعلق به وهو المتعلق بالمادة  
 واما ثبوت من ان امكان الشئ موافقا للفاعل عليه فيكون قابلا بالفاعل فيستلزم ان لا يكون  
 وعدمه بعد معرفته فيقال من احد ذلك كونه ممكنا وذلك غير مقدر كونه متفعا ولانه لا يكون الا بالامكان  
 الى الفاعل بخلاف الامكان فان قيل لا دليل منقوض بالمكن القديم كالموقوفة والوجودات  
 فانها ممكنة ولا مادة لها تلك امكانها فثبت بها ان ليس القديم حاله ما قبل الوجود فيكون هناك امكان  
 يستلزم على غير ذلك فيقال امكان الشئ منفصل فلا يقوم الا به ولو سلم قضا في القصور والاشياء  
 لم يكن يحل الامكان في وجهه ما والكلام فيما قبل الوجود قد سبق من كلامهم ما يقع في هذا الاشكال  
 والى جواب انه ان لا يريد بالامكان الامكان الذاتي الذي لا يتصل بالمكن فلام ان وجهه في نفسه كونه  
 امر اعتقدي يستلزم على وجهه في الخارج وقد مر بيان ضعفه لانه لم يكن على ذلك وان ارد الامكان  
 الاستعدادي لغير ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة او مؤثر فثبت بها ان وجهه في الماضي  
 ولا يكون هذا من الانعكاس في شئ لان المقابل للوجود لا متتابع مع الامكان الذاتي  
 لا الاستعدادي وفي قوله في الماضي انما هو في الماضي من الامكان في وجهه احدنا  
 ان الذاتي لا يقتضي رجحان الوجه او العدم بل كلاما بالنظر الى على التسوية والاستعداد في  
 يقتضيه لانه حاله منزهة للمادة الى تأثير المؤثر فيها وبما هو الحادث وثابت ان الاستعداد في  
 تنافوت بالثبوت البعد فان استعداد المتفعلات في اقرب من استعداد المتفعلات من المتفعلات  
 ومن المادة التي تتوهم من القديمة ومن العنصرية وهكذا حتى ان البسبب الاول البعد العكس  
 ولا كذلك الامكان الذاتي فانه لا يتصور تفاوت واختلاف في امكان وجهه لان لما سبق  
 وما يتوهم من تفاوت عند اعتبار التعلق بامر خارج كامكان وجهه لان لما سبق بالنظر الى الفلاسفة

كلامهم من ايجاز على  
 اصلهم في السند وهو في  
 الفاعل المختار

فيتميز القدرة من  
 الامكان فلا يكون  
 محلا له

فلان ان كل حادث فهو قبل وجوده  
 ممكن بالامكان الاستعدادي





هذا الوجه مبني على وجهي الفشار  
منه علواً كبيراً

شرطه

مسألة فائدة إلى الاستعداد في وقتها من الداعي اعتبار على التحقيق في الأعيان كذا في  
الاستعداد في حالة كيفة حاصلة للشيء متى أتت لها فاعلة الفاعل ووجه الحادث كالصوت والوقت أو مع  
كالنفس فيكون بالوقت البعد والوقت والوقت في وقت شرطه والوقت في وقت شرطه بالوقت عند عدم  
الحدث في وقت شرطه ووجه كونه الجسم في وسط الحادث عند الوصول إلى نهاية ووجه كونه في وقت شرطه  
فان قيل إلى قوله اعلم ان التفكير في الشيء من هذا الاشكال ووجهه ان هذا الاشكال لا يمكن  
الداعي ووجه كونه المكان في وقت قبل وجهه ووجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق  
الامكان لا يمكن ان يكون بالقياس إلى وجهه والوجه انما بالذات كوجهه بالذات في وقت لاحق ووجهه  
الجسم يعني ان الامكان بالقياس إلى وجهه بالذات في وقت لاحق ووجهه بالذات في وقت لاحق ووجهه  
كالباحث في الصوت والوقت والنفس للبدن فلا يخفى ان وجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه  
وأن الامكان بالقياس إلى وجهه بالذات ووجهه بالذات في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه  
ما يتعلق وجوده بالغير ان يكون كذا او هكذا كوجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه  
فذلك في الاجتهاد في الموضوع فيكون بالمكان في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه  
الموضوع او مع بالوقت فهو موضوع في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه  
بالقياس إلى كذا فالحاصل ان وجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه  
تعلق الموضوع في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه  
له بشي من الموضوع في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه  
لو ثبت ان المكان في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه  
امس موضوعه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه  
وأنه ان المراد بالامكان الاستعداد في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه  
الحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم ووجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه  
وأنه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه  
موقوف على شرط لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه  
المتسلسل لان وجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه  
متعاقبة فيكون كل وقت من وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه  
يحصل كسرها في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه

كما خافه في الوجود



للحق في محل ليس من الحادث ولا امر منفصل عنه لا تقدم بل متعلق به هو المعنى بالمادة وهذا الوجه  
ضعيف لا يثبت له على كون الصانع القديم موجباً بالذات اذ انما على الاختيار بوجود الحادث  
يتعلق به حادثه العينية التي من شأنها الترتيب والتحقيق في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه  
واما الدقة إلى قوله اعلم ان كون الحادث مسبوقاً بالزمان يوجب احد معالمة  
لا بد له من سبق حادثة متعاقبة في حصوله بعد حصول ذلك فيسقط اللاحق المتقدم والمتأخر وما ذكره  
بالزمان ووجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه  
في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه  
موقوف على وجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه  
صحة الحكم بان هذا المتقدم على كل كعدم الحادث على وجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه  
موقوف على وجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه  
وقد مر ما فيه من كونه على وجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه  
بالحكم الاستعداد في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه  
الطبع كعدم الحادث على وجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه  
على المتقدم واما بالوقت فيكون حادثة بان يكون كعدم الحادث في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه  
من الحس كونه في الامر المحسوس وقد يكون عقلية ان يكون كعدم الحادث في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه  
المعقولة وكل منهما قد يكون كعدم الحادث في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه  
وتقدم الامام على الماهوم وتقدم الجنس على النوع وتقدم بعض سائر العلم على البعض ومعلوم  
ان تقدم عدم الحادث على وجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه  
وتقدمه بتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض كعدم الامس على اليوم فانه كما ليس عليه  
والطبع والوقت والشرف ليس الزمان لان كل من الامس اليوم زمان لا يرتفع في الزمان  
وما يقال في بيان الحكم من المتقدم والمتأخر ان لم يمتد في الوجه فهو بالزمان وان امتد  
فان كان بينهما ترتيب كسب الاعداد فهو بالوقت والاعداد لم يمتد في الوجه فهو بالزمان وان امتد  
وان احتاج فان كان المتقدم مؤثراً في المتأخر في العلية والافعال في الطبع وان المتقدم ان  
موقوف وجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه في وقت لاحق ووجهه

في وجه

متغيرة



كمال المتقدم فبالسوف والافان كان بالنظر الى مبداء محدد فبالزمن والافان كان  
 الى حقيقة يكون حسب الزمان فبالسوف والافان كان بالنظر الى مبداء محدد فبالزمن  
 الى الذات بالطبع وان كان بالنظر الى الوجود فان كان وجوده متناهيًا  
 وجوده المتقدم فبالزمن والافان كان بالنظر الى مبداء محدد فبالزمن  
 فبالسوف والافان كان بالنظر الى مبداء محدد فبالزمن  
 الوجوده كافي الشرط وان التقدم بالزمان قد يكون للتقدم دون الوجوده بعد تمام الوجوده فان كان  
 بالذات الذي ذكره في تقدمه الذي بين اجزاء الزمان والذي بين الالاف والابن بواسطة الزمان  
 فكون من المتقدم بغير العلية والطبع والرتبة تقدم لا يتوقف الى حال يتقدمه المتقدم والمتأخر  
 فهو ان يكون تقدم عدم الحوادث على وجوده من هذا القبيل فلا يثبت كون كل حادث مسبوقا بالزمان  
 ولا يتوقف في استغناء الزمان تسمية مثل هذا التقدم زمانيا على ما كان بعضهم ان التقدم الزماني  
 على وجهين احدهما ان يكون المتقدم حاصلا في زمان قبل زمان المتأخر كما بين الالاف والابن وثانيهما  
 ان يكون تحقق التقدم قبل تحقق المتأخر من غير ان يكون في زمان كايين الالاف والابن وقال بعضهم ان التقدم  
 الزماني بالحققة هو الذي بين اجزاء الزمان وانما يعرف من الجبر بواسطة التقدم الالاف والابن  
 الا تقدم زمانه على زمانه حتى لو اريد التقدم الحقيقى ما يتوقف على واسطه لم يتناول هذا القسم فصار  
 التقدم في الذي بالعلية والذي بالطبع واعيانا الى ان التقدم بالرتبة والتقدم بالسوف والافان  
 لان معنى تقدم مكان على آخر ان زمان الوصول اليه قبل زمان الوصول الى الآخر ومعنى تقدم  
 الجنس على النوع ان زمان الاضواء السوف في خلاصه قبل زمان الاضواء النوع ومعنى تقدم العلم  
 على المتعلم ان فيه منتهى تقدمه في الجنس وفي السوف في الامور فيعود الى الزمان بواسطة  
 او بواسطة وان التقدم الزماني راجع الى التقدم بالطبع لان ان كان من الالاف والابن فبالزمن  
 معتد لوجود الالاف والابن كونهما تقدم الحقيقى هو الذي بالعلية او بالطبع المعنى المشترك بينهما  
 كون المتأخر حاصلا في حقيقة المتقدم من غير احتياج المتقدم اليه الا ان المتقدم في الذي بالعلية  
 هو المتأخر وهو المتأخر ولا كذلك في الذي بالطبع والمعتبر هو العلية المتأخرة التي عليه فيكون  
 فعل الاول يكون التقدم والمتأخر بالعلية متلازمين وجوده او عدمه وعلى الثاني فوجوده تقدمه  
 بدون فارق المتأخر وان في بعض شروطه والتأخر بالتقدم بالطبع لا يستلزم المتأخر وجوده بل عدمه  
 المتأخر يستلزم وجوده الا عدمه بالنظر الى وصيغ التقدم ههنا فليس كل متقدم ومتأخر

او

تدرج ووجه او عدمه كونهما متضايفين لكن اذا اعتبر من قسم واحد فان تضاديهما المتقدم  
 بالطبع مثلا انما هو مع المتأخر بالطبع لا بالعلية والزمان هو الوجود او السوف وعلى هذا القياس  
 سائر الالاف والابن المشترك بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع فبقا الى التقدم بالذات  
 وقد يقال ان التقدم بالطبع والتقدم بالعلية باسم الذات وقد يسمى التقدم بالطبع تقدم بالذات  
 جميع ان المتقدم مفقود محله اليه باعتبار الذات الحقيقية دون مجموع الوجوده في العلية فان  
 ذات الاشياء لا يتم ولا يتغير بدون الواحد ولا ضافا في ان هذا انما هو في الزمان دون الشرط  
 فالحكم ليس كالحكم على ثبوتها فبالعبارة الواضحة وهي هنا تارة والى آخره  
 قد اختلفت عبارات من ان مقولته التقدم والافان والعلية على الاسم التي او ان التقدم  
 الالاف والابن يكون موضوعا لكل على وجه او على وجه التكيف بان يكون موضوعا للمعنى مشترك في العلم  
 للواقع السواء كونه في التقدم بالعلية تقدم وفي التقدم بالطبع اول حيث يكون بالنظر الى الذات  
 وفي التقدم بالرتبة الحقيقية تقدم في العلية وكان هذا معنى على ان الكل عائد الى التقدم بالعلية  
 وبالطبع والزمان او الى الاولين فقط واللفظ موضوعا بازاء مع مشترك فكونه في الشيء عينا اليه  
 والافان ليس لفظا مفقودا بين الكل لا يقال الكل مشترك في معنى واحد هو ان التقدم الزماني  
 لا يوجد للمعنى كانهما في الذي بالعلية كونه متوقفا او شطآن الذي بالطبع وكونه متوقفا  
 زمان اكثر في الذي بالزمن وزيان المكان في الذي بالسوف وقرب الوصول اليه من مبداء  
 محقق في الذي بالرتبة لانما نقول ليس هذا مفهوم لفظ التقدم والافان على كل شيء ينسب اليه  
 آخر ضرورة انما يشتمل على امر لا يدور في الآخرة وان لم يرد استعماله على امر زائد مواد الامور المذكورة  
 ففهم يتأتى في كل مشترك لفظا بان يقال لفظ العيون مثلا موضوع بازاء مع مشترك في العلم هو  
 مفهوم بعد ذلك **فصل** في التقدم بالزمن والافان والعلية الى آخره **التمهيد الرابع في الوحدة**  
 والكثرة والحق انها من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان لمثل السوف والوجود  
 والامكان وان تصورهما بدليان لم يحصل لهما في الالاف والابن فلو كان الالاف والابن  
 يقال الوحدة عدم الانتم والكثرة سو كذا فم وقديما للوحدة عدم الانتم الى ما  
 متشابهة والكثرة الانتم اليها ولا حقا في انتفاء صفا او على كل شيء لا يوجد له  
 وانما يقال ان الوحدة عدم الكثرة والكثرة هي مجموع الوحدات فبناء على ان الوحدة  
 اولى عند العقول والكثرة عند الجبال لان الوحدة مبداء للكثرة والعقل انما يعرف المبدأ

الكثرة

مشترك















لان الغير بما لا يتصور ان يكون له حقيقة لا في نفس الامر بل في تصورنا  
 ايضا فلذلك القول بان الغيرية تقتضي هو وبيان الغير بما لا يتصور ان يكون له حقيقة لا في نفس الامر بل في تصورنا  
 الرار من ذلك المكون من النسي بالنسبة الى الشيء قد يكون لا عينه ولا غيره بانه اصطلاح مع تخصيص لفظ الغير  
 بما يكون انما كما في بعض اللفظ الدالة بذوات الاربع وحسب المواقف بان معناه انه لا يكون له حقيقة  
 ولا غيره بحسب الهوية كما هو الواجب في المحل اذا كان المحل غير الموضوع بحسب الهوية بل هو المحل والكون عينه  
 بحسب مفهوم لم يغير لم يصب ايضا لا شاع النسبة بدون الانشئة في حال الوجود الذي بانها متحدة في حالها  
 متعارف ان في الذي وثق لم يعلم ليصرح بل قال لا عين ولا غيره لان العلوم قطعا هو انه لا يميزها من انما هي  
 وجه واختلاف في وجهه وان ذلك الخارج وهذا في الذي فلا وكذا الاعتدال في حاد ما لا اول ولا  
 منهم من حاول اثبات ذلك باليد ليلحق بالكون الجزاء غير المثل للثاني غير في نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة  
 بدون ذلك اليد من زيد ويطالب هذا الكلام لان معارضة الشيء لشيء لا يقتضي معارضة كل شيء في نفسه  
 غير من معارضة نفسه ورغم هذا العاقل ان هذا اللفظ قطعي وان القول يكون الواحد غير العشرة فاسم العلم  
 به الاصح من حيث من العشرة وعدده ان في لاته وانما الثاني لان الكلام في الخارج هو الصفات الغير  
 المحولة كالواحد من العشرة واليد مع زيد والعلم مع الذات والعشرة مع الذات وتكون ذلك لا يتصور  
 اتحادها بحسب الوجود والهوية **قال** وبعضهم قد سبق انه لا يفي في التعاريف انما هي كالحاجات والاعتراض  
 بجزء من القول هو وصف الصفات ورغم بعضهم انه كاف في ان عدم تعاريف الشئ انما هو حقيقة اذا كان كل  
 حقيقة يتبع بدون الاخر والنقص غير وارد اما الموصوف من الصفات فلان عدم تعاريفها هو الصفات  
 التي يتبع الذات بدونها كما يتبع في بدون الذات كصفات القدم لا شاع القدم على القدم وكذا  
 بعضها مع بعضها بخلاف مثل البياض في الجسم فانها غير ان واما الجزاء في المثل فانه كما يتبع العشرة بدون  
 الواحد كذلك الواحد من العشرة يتبع بدونها ولو وجد بدونها لم يكن واحدا من العشرة وحال ان الجزاء  
 الجزئية يتبع بدون القول ويدسائر الامور الصافية كالب في الابع والاف مع الاخ والصفاء مع الموضوع  
 ويكره ان لا يكونا غيرا ويكره ان لا يكون الغير ان بل العشرة ان غيرا لان التعاريف الصفات والاصناف  
 فان الترميز في ذلك بناء على ان الصفات عددية ولا يميز بين الامور **اجيب** بان الكلام في هو وفي الاضافة في  
 حين ان موضوعه في المجموع المكون من موضوعي والعراض **قال** تنبيه زيد ان ما يشاء في الامور والصفات  
 القديمة لزم القول بتعدد القدماء واثبات قدم غيراته تعالى في ذلك في العارضة بانها  
 وكذا بين الصفات والذات والظن ان هذا المايد في قدم غيراته تعالى في القدم وكذا لان الذات

لان العشرة في كل اسم لجميع الازمنة والاشياء  
 فوعد غيرا فيكون في الوجود في العشرة  
 لعل غير نفسه

مع الصفات وكذا الصفات بعضها مع البعض وان لم يكن تعاريف لكنها متحدة في حقيقة قطعا او التعدد  
 انما هي في الوحدة ولذا صرحوا بان الصفات متحدة او بانية وبيان الجزاء في المثل انما هو في  
 وان لم يكونا غيرا **قال** ومنها ومن خواص الكثرة التماثل وهو اكثر ان في الصفات النفسية وادوم  
 بالصفة النفسية صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائدها كقولنا الجوهر جوهر  
 او ذاتا وشيا موجودا وبيانها بالصفة وهي صفة ثبوتية والتماثل على معنى زائدها ان الذات يكون الجوهر  
 حادنا ونحوه او ما لا يلزم من لوازم اكثر ان في الصفات النفسية امر ان احد ما اكثر ان فيما  
 يجب وتنتج ويجوز وانما هي ان ليد كل منهما صفة الاخر وينوب عنها في بعضها في المثل ان يكون  
 مشتركة كان فيما يجب ويجوز وتنتج او موجودان ليد كل منهما صفة الاخر والمثلان وان اشتركا في الله  
 الصفات النفسية لكن لا بد من اختلافها بجهة اخرى يستحق التعدد والتماثل في نفس الماثل ونسبة الشيء  
 انه شبيهة في الماثل التي هي في كل وجه واخرى بانه لا تعدد في الماثل وان اهل اللغة يظنون  
 على صحة قولنا زيد مثل غيره في العشرة اذا كان شيا وبه فيه وليست صفة وان اختلفا في كثير من الاشياء  
 ولذا انما البنى في الحنطة بالحنطة مثل غيرا وادوم الاتحاد في الكثير دون الواحد وعدد الحبات واما  
 والجواب ان الخواص التي هي في جهة التي بها التماثل هي ان زيد او غيره كالمواصفة كان في العشرة وكان  
 بينهما ما في ذلك بحيث ينوب احدهما ما سبب الاخر في القول بانها متساوية في العشرة والافلا  
**قال** واما اشتمال التعاريف فمختلف فيه فاللادي واما الصفات فتختلف اصحابا فيه فمنهم من قال  
 ليست تماثلية ولا تماثلية لان التماثل والاختلاف بين الشئيين سمي في معارضة بينهما وصفات اشتمال  
 غير معارضة واما التعاريف او بغيرا بالاختلاف في نظر الاختصاص في كل صفة من الصفات النفسية في غير  
 الصفات الى الوصف الغيرية وهذا هو المراد ان التعاريف لا شبيهة في التماثل الغيرية في الماثل او في  
 وقد يتوهم من ظاهر عبارة المواقف ان التعاريف شرط في التماثل والاختلاف التبع في لصف الصفات  
 لصفها بها ومن لا خلاف **قال** ويتبع اجتماع المتساويين ان المتساويين اذا كانا في قبل الاغراض يتبع  
 في كل واحد خلافا للعشرة لانا ان الموضوع اذا اشتركا في الماثل والصفات النفسية لم يتبع بينهما  
 تماثل الا بحسب المثل لان قياهما به وجودهما مع لوجوده واذا اتحدت الماثلية وما يتبع الهوية العشرة  
 الانشئة ورواها في كذا ان يقتضي كل موضوع شئ في اشياء معارضة وتبعه ما ذكر في المحصول ان  
 نسبة العوارض الى الماثل على الهوية فلا تتوحد لاحدا خاصة بل كل منهما في لا يتوحد الا في الشئ  
 ويلزم الاتحاد واما الاخر اخص بان عدم التماثل لا يدل على الاتحاد بل على عدم العلم بالانشئة بل على



لان ما ذكره على تقدير تمام بقيد عدم الامتياز في نفس الاشياء العقل فقط وقد سمي له لوجها اجماع  
 المتكلمين لما ذكره من ان نظري يمتنع ان ينظر لتخصيص العلم اذ لا مانع سوى امتناع اجماع المتكلمين واما  
 لوجها فاحصل القطع بان كل شيء من الاوضاع لا يكون امتلا لا حقيقة واللازم بطا القطع بذلك  
 في كثير من الاوضاع واما لوجها اجماعا لما ذكره انهما نزول احد المتكلمين ضرورة انه ليس واجب  
 وزواله ليس الا بطريقان صفة الذي هو صفة لتفكر الالهي الباقي فليس اجماع المتكلمين واما لوجها  
 بمنع الملازمة لوجها اخر كما شاء شرط النظر وهو عدم العلم بالقطر والوجها القطع بانها لا ضرورة  
 وهذا لا لا والاشياء تنبع من حركات تلك الفترة لا بالضرورة فان الجسم يفرغ له سواد ثم اخر واخر الى  
 يبلغ غاية السواد واجيب بالان لا فذلك بل السوادات المتفاوتة بالصفة والضعف انواع في اللون  
 تنبع لثمة بالحقيقة متساوية في عارض من قول عليها بالتشكيك هو مطلق السواد وهو ليس الجسم الذي يمتنع سواد  
 على التدرج في كل ان نوع اخر **قال** ومنها ان في خواص الكثرة والتضاد وهو كون الغنيين كجسمه في كل  
 لانهما اجماعا لهما في كل واحد من جهة واحدة والآخر بالمتن ما يعامل العيني الى ان يكون قايما بنفسه وذكر  
 الاصحاح في بعض من وحدة الزمان والتعقيد بالغيثيين يخرج الغنيين والعينين مع المعنى والعدم والعدم  
 مع الوجود ولهذا فالعدم التضاد في الحكم وسائر الاضافات كما تكونها اعتبارا لا حقيقة لانها لا  
 ولا يخرج القديم والحادث اذا كانا معينين كعلم الله تعالى لم زيد بل هو تعريف متساو الى الاول اسما  
 بالشيء اذ التوارد على كل واحد وقد يقال ان معنى امتناع الامتياز انها يتواردان على كل واحد ولا يكونان معا فيخرج  
 متفرذا لان كل القديم قديم لا يتصرف بالحادث وبالعكس لان القديم لا يزول عن كل واحد من كل واحد على ما  
 واحترق بقية اسمائه الامتياز عن متفرذ السواد والحلاوة لا يمكن اجماعا في كل واحد بقية اسمائه عن كل العلم  
 حركة الشيء وتكونه مع العلم بان هذا الشيء متحرك والعلم بان ساكن في آن واحد فانها لا يتحقق لهما لانهما  
 بل لا امتناع اجماع الحركة والسكون واما تصور حركة الشيء وتكونه معا فممكن ولذا يصح فكرهما فيهما وتكون  
 من جهة واحدة عن متفرذ الصغر والكبر والقرب والبعد على الاطلاق فانها لا يتضادان وان امتنع اجماعا  
 في الحقيقة واما تضادان اذا اعتبر اضافتهما الى معينين فكل من الشيء صغيرا وكبيرا بالصفة الى زوال  
 في ان لا حاجة الى هذا التعديل لا مطلق الصغر والكبر لا يتناقض اجماعا وما عند اتخاذ الجهة عينه فالأمر بان  
 التعديل اخر اخرج من متفرذ كل واحد باعتبار تعريف التضاد مع بالمتن ليس كسواد في عند من تصور  
 باشتغال اجماعا لهما وجان احاد كل شرط في التضاد ولا مانع من الاخذ باختلاف **قال** **والله اعلم**  
 ما بين من قسام الكثرة واحكامها على المتكلمين واما على راس الحقيقة فالكثرة مستفهم التعاريف

ان كل اثنين لهما غير ان كانا لاشية بالحقيقة فبالحقيقة او بالعارض فبالعارض او بالباطن  
 فبالاعتبار ثم الغير ان اما ان يمتنع كل عام الامتياز كزيد وولد في الاشياء او لا كما لا دل المتكلمين في  
 المتكلمين سواء امتنع كل في ذاتي او عرضي او لم يمتنع كما اصطلح المتكلمون لانهما قد يكونان متساويين سواء  
 واما بغيره وقد لا يكونان متساويين كالسواد والحلاوة **قال** **والله اعلم** لانهما امتناعا لهما في الذات فيجب ان  
 في كل واحد من زمان واحد من جهة واحدة يخرج بقية المتكلمين وان امتنع اجماعا لهما وتجد  
 امتناع الامتياز في كل مثل السواد والحلاوة لا يمكن اجماعا لهما واما بغيره من امتناع الامتياز في كل واحد  
 على كل واحد من متفرذات النفس وامتيازات السواد وفيه يجب بهج واما فيه وحدة الزمان فتدبر  
 على ما ذكره في اية وحدة الجهة اذا قصد به الامتياز من متفرذ الصغر والكبر والابدية مع النبوة على الاطلاق  
**والجواب** انه اخر اخرج من متفرذات الامتيازات متساويين ولا يتناقض اجماعا لهما الا عند اعتبار جهة  
 واما التعقيد بوحدة المتكلمين فانهما متساويان في الوجود وفي الجسم على الاطلاق كباقي ارباب  
 وسواد الجسم **قال** فان كانا موجودين بوجه واحد في التضاد في الوجود بوجه واحد في التضاد بوجه واحد  
 يكونان وجوديين او وجوديا وعلما وان كانا موجودين فان كانا متفرذات لهما بالاعتبار في كل  
 الاخر فمتساويان كالابوة والبنوة والالتضاد ان السواد والبياض وان كان احداهما ماضيا  
 والاخر وجوديا فان اعتبر في العدم كونه ماضيا لوجوده في حجب بصفة كعدمه فيكون في كل واحد  
 او حجب بصفة كعدمه في الحرة او حجب بصفة القرب كعدمه في النقص او حجب بصفة كعدمه في النقص  
 على الشرح فمتساويان لهما بل التعقيد والحكمة والعدم وان لم يمتنع ذلك كالتضاد والتضاد فمتساويان  
 الايجاب والسلب **قال** لانه لا دليل على امتناع ان يكون المتساويان على ميان كيف وقد اطلق المتكلمون  
 على ان يقتضي العدم قد يكون عدما كالاتساع والاتساع والقي والقي بغير رفع القلي وسلبه علم  
 من ان يكون باعتبار التضاد بالسلب او باعتبار عدم قابلية له في التعارض اللامعي اما عبارة عن النقص  
 فيكون وجوديا واما عن عدم قابلية المتكلمين فيكون سلبا لا وجوديا ليس شيء واما اجاز ان يكونا  
 عدما بل لا ادل ان يبين احدهما بوجهي لهما كما يقال المتساويان ان كان احدهما سلبا والاخر قائما  
 اعتبر في السلب بمتقيد او محلي في الحقيقة لا اضيف اليه السلب فمتساويان لهما فالتضاد والعدم والافتقار  
 الايجاب والسلب وان لم يكن احدهما سلبا والاخر قائم فان كانا متفرذات لهما بالاعتبار في كل واحد  
 التضاد والتضاد وقد سمي له لوجها اجماعا لهما في وجوديا بانه لا تعارض بين العدم  
 المطلق والاضاف ضرورة صدق المطلق على التقيد ولا بين العدم بين الاضافات لوجها اجماعا لهما

عش السقائل



يجب ان في غير ما وقع الاضافة اليه اما بطريق الصدق فانه يصير على الاحراز لا اسود ولا ابيض  
 واما بطريق الوجود فانه قد وجد فيه الحركة التي هي لا سود ولا ابيض واما انها ان شرط المتعلق بها  
 يكون ما توارى في موضوع واحد في اشياء اليه وقد صرح به بعض المتأخرين وموضوعه الذي هو المتعلق  
 كالاسود والابيض متغير وضرة انها لو اضيفا الى واحد لم يكونا عددين وهذه الخرج التفسير  
 عن سكالين اجماعا ان شرط الانتماء مع الفرضية داخل في هذا المتعلق بل هو ضرورة اشياء اجماعا  
 مع انه ليس احد الاقسام الاربعة اما غير المتصادم فقط واما المتصادم فلا يلحق بالامانة لانها تدعي ان  
 لا تصح ورودها على الموضوع واما انها ان الملزوم وعدم الملزوم كالاسود والالوان متعلقان  
 ضرورة اشياء اجماعا وليس احد الاقسام اما السلب اليجاب فلا يلحقها على الكذب كما في البشير  
 واما غير ما حفظ ووجد التعريف ان شرطه ليس من المتعلق بل لاشياء التوارد على موضوع واحد في  
 هذا الكلام فطر اما لا فظان ما ذكر من اجماع القدماء ان يكون اذا لم يعتبر اضافة احد ما الى الآخر  
 كما في الاسود والابيض بخلاف شرط العلم واللائي والاشياء والاشياء واما ثانيا فلان  
 الموضوع في المتعلق ليس بمنزلة محل المقوم بل هو محل المقوم ان يكون المتعلقان من قبيل الاشياء  
 البتة للتعليق بتعريف اليجاب والسلب في الجواهر شرط الفرضية والافرضية بل صرح ابن سينا  
 بالمتصادم بين الصور اعتبارا بالوجود على محل الذي هو البولي واما انما لنا فلفظ ابن سينا  
 بان موضوع المتعلق بل هو موضوع واحد شخصيا كزيد بعدل والجور او نوعيا كالانسان لاجل  
 والمرتبة او جنسيا كالحوان للذكورة والانوثة او علم من ذلك كالتجربة والسر واما اعتباران  
 الكلام في الاسود والابيض لاني عدم المضاف الى الاسود وعدم المضاف الى الابيض  
 لا ترى ان لا يتناول اختلاف الموضوع في البياض والابيض فطر الى ان الابيض من عدم  
 الى البياض فيكون موضوعه البياض فان قيل من المتعلق بل هو في الحقيقة كالمتعلق في المتصادم  
 فان قولنا كل حيوان انسان فليس قولنا بعض الحيوان ليس انسانا ومنه قولنا لاني من الحيوان  
 بانسانه انه لا يتصور اعتبارا ورود المتعلق على محل واحد فالحجاب في وجهين احدهما ان ذلك  
 بحسب اشياء التي هي كسب السلب في العموم والخصوص والامانية والمساواة فانها يكون في الموضوع  
 باعتبار الصدق غير صدقها على ما في الحقيقة باعتبار الوجود غير صدقها في نفسها فالتفسير في  
 التناقض المتصادم بين المفردين اشياء الالزام في محل واحد بين التعيين اشياء الالزام في الوجود  
 واما انها ان يحل محل اليجاب والسلب ثم كان المفردات والمتعلقا باعتبار موضوع القضية مودا وحلا

الموضوع في المتعلق

المتصادم والافرضية

لشبهه

لشبهه المحل له وعدم الثبوت على ما قال المحققون من ان المتعلق بل هو باليجاب والسلب  
 ان لم يحل الصدق والكذب فبسطا كالفرضية والافرضية والافرضية كقولنا زيدا زيدا  
 بغير من فان اطلاق هذا بين المتعينين على موضوع واحد في زمان واحد حال وقال ابن سينا ان  
 المتعلق باليجاب والسلب ومعنى اليجاب وجوده اي معناه كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه  
 او وجوده في غيره ومعنى السلب لا وجوده اي معناه كان سواء كان لا وجوده في ذاته او لا وجوده في غيره  
**فان** وقد يعتبر في المتصادم ما غير من نفسه المتصادم وتفسير الملكة والعدم هو الذي اوردته فاما الفلاسفة  
 في اوائل الخطوط واما في مباحث الفلسفة فقد اعتبروا في كل منها قيد اخر وهو في المتصادم ان يكون  
 بينهما غاية الخلاف كالسود والابيض بخلاف البياض والصفرة وفي الملكة والعدم ان يكون  
 سلبا لوجوده في زمان سانه في ذلك الوقت كعدم الخبز في الكوخ فلفظ ابن سينا هو كل من المتصادم  
 والملكة والعدم بالمعنى الاول اعلم منه بالمعنى الثاني ضرورة ان المتعلق اعلم من المتعلق الى ان المتعلق في المتصادم  
 يسمى بالمشهور كونه المستوفى بما بين عواقم الفلسفة والتعريف بالحقيقة كونه المتعريف في علومهم الحقيقية  
 والملكة والعدم بالعكس حيثما يستوفى بالمتعلق بالحقيقة والتعريف بالمشهور في كل ما كان متعلقا بغير البياض في  
 والسود مع الحركة وتكون ذلك باليسر بينهما غاية الخلاف وكذا انما يلحق بالافرضية والافرضية  
 عن التعريف او السواد فان حصر المتعلق في الاقسام الاربعة كونه حار من المتصادم والملكة و  
 العدم بالمعنى الثاني اجاب لما ذكره من بان الحصر كما هو باعتبار المعنى الاخر من المتصادم في المتصادم  
 والحقيقة من الملكة والعدم لم يدخل ما اذ ذلك وفيه نظر اما لا فظان الصدق في المتصادم المشهور في  
 لا يلزم ان يكونا وجودين بل قد يكون احدهما عدلا لآخر كالكون والحركة والظلمة والنور والمضي للصحة  
 والعجز عن الظلمة والانوثة للذكورة والفردية للزوجية صرح بذلك ابن سينا وغيره فلو لا يكون سببا  
 لتعريف الملكة والعدم وتعلق اليجاب والسلب بل وفي كلامهم انه اسم يقع على المتصادم الحقيقي وما  
 بعض اقسام الملكة والعدم اعني ما يمكن فيه اتصال الموضوع من عدم الى الملكة كالكون والحركة وما  
 بخلاف العلم والسر والحي انه اعلم من ذلك فلا يمكن الاتصال في النطق والوجه وفي الذكورة والانوثة  
 وفي الزوجية والفردية على ان تعلق الزوجية والفردية عند التحقيق راجع الى اليجاب والسلب فان  
 الزوج عدل ينقسم بين وبين والفرد عدل لا ينقسم بين وبين بالاول اسم للموضوع اعني العدد  
 مع اليجاب والثاني اسم مع السلب كذا ذكره ابن سينا واما ثانيا فلان صرح ابن سينا وغيره  
 بان غاية الخلاف شرط في المتصادم المشهور في البياض يكون متعلقا بغير البياض والحركة حار جاعل

المتصادم المشهور في الحقيقة



**قال** ومن حكم المتعارفين جواب على اعتراضه ان التعارض اعم من ان يكون تعارفاً تاماً  
او تعارضاً في ذلك كما يدخل تحت المضاف فكيف يجعل قسم من التعارض اخص منه مطلقاً وشي  
للتضاد وسافياً له وتقرر الجواب ان التعارض اعم من ان يكون تعارضاً تاماً او تعارضاً في ذلك  
التضاد والتعارض من غير السواد والبياض فهو وان لم يعط المضاف والتضاد والابيض الى الجواب  
او مضاداً اخر وهذا لا ينافي كون موضوع التعارض اعم من ان يكون مضافاً عليه التعارض بل قد يكون  
مضاداً لغيره وقد لا يكونان وهو معنى التعارض المتضاد مضافاً الى السواد والبياض فانه لا تضاد  
بينهما **قال** وان قولك لا يرد ان من حكم التعارض ان ليس له لسان او لا يتوقف تعارضهما على  
وهذا ظاهر في التعارض كما ان التوقف ظاهر في التضاد واما في الباقين فله رد واما قوله فله  
على الكل بالتشريك لكونه في الاجاب والسلب لانه اشباع الالفاظ فيها طمس لانهات وفي  
الباقى لا يملكها على ذلك **قال** وضح ذلك بان آخره فله عقد ان عقد انه غير ذاتي وعقد انه ليس  
بشئ وهو عرضي وكونه ليس بشئ غير ذاتي وكونه شئ ايجابي العرضي ولا يخفى ان الثاني لا ياتي  
اقول **قال** وفي التوقيف ما يتبع بانه في التضاد اشد لانه قال اشد فانه الثانية اشد انواع التعارض  
في التعارض بل هو التضاد ووجه بان التضاد مشروط بمعية الخلاف ومعية في اشباع الالفاظ وفي  
بانه لا يتصور معية خلاف قول الثاني في الذي بان يكون احد ما صرح سلب الالفاظ بخلاف التعارض  
كان احد ما انما يستلزم سلب الالفاظ وقيل معنى كلامه ان اشد انواعه في التشريك هو التضاد لا  
قبول القوة والضعف في اصنافه في كون الكون والحركة والبرودة والسواد والبياض وفي ذلك  
في غاية الظهور بخلاف الباقى **قال** ومن حكم الاجاب والسلب ان وجههما الى القول والعقد في الوجه  
اللفظي والذاتي من دون الغرضي بخلاف السلب ايجاباً لانه لفظي له عبارة لفظية لا ذاتية حقيقة الا  
لكن لان سلبه لا ينافي في ذاته لانه ليس بغيري ولا نور ولا سلب ولا ايجاب غير متساوية كما  
ذكره ابن سينا ووجه بطلان ليس متساوية مالهذه بعضه ان ليس في الخارج شي هو ايجاب او سلب كيف  
ولا يجوز بالاجاب الا سلب السواد بالنسبة الى السواد وهو موجود في الخارج **قال** وانما ان  
حكم الاجاب والسلب انما اذا انقل الى الحكم والعقد كان احدهما صادراً والاخر كاذباً بالنسبة  
سواء وجد موضوع او لم يوجد وهو في اشباع اجماع التعارضين وانما هذا بخلاف سائر الاقسام  
فانه يجوز ان يكذب فيه المتكلم لان عدم الموضوع او كونه شيئاً كما اذا كان الالفاظي والمضاد او الكون  
والابيض والالاب والابيض على العكس او على العكس فان قيل ان اريد بالتضاد التعارض في كل شيء

على موضوعه فالاجاب والسلب ايجاباً فلهذا بان لعدم الموضوع كما في قولنا العفاء اسود ولا يكون  
لا تضاد المعه وله وجود الموضوع وان اريد بالتضاد التعارض بين التعارضين فلهذا لا يتصور في التعارض  
ولا في الملكة والعدم للمادة الثاني في الاجاب والسلب والاول في الباقى وقد يقال التعارض  
انما يكون لعدم وجوده فلهذا بان عدم الموضوع اذا اريد بالتضاد موضوع شئ في التعارض عليه التعارض على ان  
التعارض على طرفي السلب واما اذا اريد به نفس موضوع التعارض في وجهه سلب الالفاظ مستغنى عن وجود  
الموضوع لكونه في قوة الالفاظ فلهذا العفاء لا اسود اذا اريد بالتضاد اسود فلهذا التعارض في الالفاظ  
وسلبه في حادثة فلهذا قولنا ليس العفاء اسود **قال** ومن حكم التضاد ظاهر وفيه اشارة الى ان  
التضاد في الموضوع الواحد ليس بلزماً **قال** وان الحقيقي يعين ان من حكم التضاد ان الحقيقي لا يكون  
الابيض نوعين اثنين من جنس واحد كالسواد والبياض الداخلين تحت اللون ويلزم من هذا الحكم ان  
لا يكون بين جنسين كالفضيلة والرياسة او الخير والشر ولا بين نوعين من جنس كاللغة العربية  
تحت الفضيلة والخير الداخل تحت الرذيلة اذا فرض كونها جنسين ولا بين انواع فوق الاثنين  
سواء كانت من جنس واحد كالسواد والبياض والحركة الداخلة تحت اللون او من جنسين كالشيء  
والنور والحيوان ويلزم من هذا ان لا يكون ضد الواحد الا واحداً حتى لا يكون السواد ضد البياض  
واخره والحركة والاشياء ضد النور والحيوان وتكون ان شئت ذلك على الاقوال والتضاد  
المستلزم في حدهما بانه لا يخفى فيما بين نوعين من جنس بل قد يكون بين جنسين كالفضيلة والرذيلة والخير  
والشر او بين نوعين من جنس كاللغة العربية او بين انواع من جنس كالسواد والبياض والحركة  
او من جنسين كالشيء والنور والحيوان وفيه نظر في وجود الاول ان معنى الاقوال ان بعض التضاد  
بين نوعين من جنس هو اما وجهه ما بينهما دون غيرهما ولا طرفي الى اخصه ما بين الفضيلة والرذيلة  
او اللغوية والخير سوي ان لا يكون الا فيما بين نوعين من جنس وهذا ان جيل او نوعين من جنس  
هذا ووجه الثاني انه انما شرط في التضاد معية الخلاف فلهذا فيما بين نوعين دون انواع من  
جنس ضرورة لا تستلزم لان معية الخلاف انما يكون بين الطرفين لا بين الطرفين وبعض الاوساط وان  
لم يشترط فلهذا ظاهر في انواع اللون الثالثة انهم اطبقوا على تضاد السواد والبياض على الاطلاق  
مع انما ليس نوعين اخرين من اللون من السوادات المتفاوتة في شدة مشككة في كمال السواد  
المقول بالتشريك كذا البياض فلهذا ما ذكره من ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين منها معية  
الخلاف يلزم ان لا يكون في اللون الا بين معية السواد ومعية البياض الرابع ان ما ذكره ابن سينا







وتجوز الاوليان اعني المادية والصورية باسم علة المادية لان الشيء يفتقر اليها في ذاته  
كما في وجوده ولذا لا يعقل الالها او بائنه عن غيرها كالجسم والفصل وتخص الاخرى  
اعني الفاعلية والغائية باسم علة الوجود لان الشيء يفتقر اليها في الوجود فقط ولذا  
يعقل به ومنها وعام هذا الكلام بيان امور **الاول** ان ما ذكر في بيان طهر  
وهو صلب لانه لا دليل على انحصار الخارج فيما به الشيء وما لاجله الشيء سوى  
الاخر او الثاني ان المراد بالصورية والمادية الصورية والمادية وما ينتسب  
اليها من الاجزاء لصدق التوحيث عليها وكذا في الفاعلية والغائية وهذه الاعتبارات  
يندرج الشروط والآلات في الاقسام كونها راجعة الى مادية الشيء وما ذهب اليه الايام  
من ان الشروط من اجزاء العلة المادية بناء على ان التعاطل انما يكون طالبا بالفعل منها ليس  
بمستقيم لانها خاضعة للعلول وقد صرح هو ايضا بان المادية داخله الثاني ان ما ذكرنا من  
اعتبار التوحيث في الوجوب وهو الخواص في الكلام ابن سينا اولى من اعتباره في الوجود  
على ما ذكره الجمهور لان المادة اذا حقيقتها الصورية تكون وجود العلول معها بالفعل  
لا بالقوة فيه فخر في تعريف الصورية فلا يكون مانعا ويخرج عن تعريف المادة فلا يكون مانعا  
بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورية لا يكون  
الا بالفعل وكان مرادهم ان الصورية ما يكون وجود الشيء معه بالفعل التامة والمادة ما يكون  
الوجود معه بالقوة في الجملة ولا استقام في الرابع ان الجزء الغير المتحرك من الصورية المكونة  
يكون وجوب العلول معه بالقوة لا بالفعل فيه فخر في تعريف المادية ويخرج عن تعريف الصورية  
فينقض التوحيثان معا ومنها ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكان كجانب لا ياتي بالفعل لان  
في اظهار الخامس ان حصر الجزء في المادة والصورية يخرج عن ان الجسم والعقل ليسا من  
من النوع بل من جنس واحد كما هي حقيقة وعلة الاعام مبني على انه لا تعارض بين الجسم والمادة  
ولابن العنصر والصورية الوجود الاعتباري لا فرقان الحيوان المأخوذ بشرط ان يكون  
وحده ويكون كل ما يجرانه زائرا عليه ولا يكون هو متولا على ذلك المجموع مادة والمأخوذ  
لا بشرط ان يكون وحده او لا وحده ويكون متولا على المجموع جنس وهو انما يتم لو كان الجسم  
مأخوذا من المادة والعقل مأخوذا من الصورية التامة فلا يكون السبب اطلاقا حجية  
كالجودات اجناس وفصول وقد صرح المحققون بخلافه الثاني ان في الشروط ما هو

على

على كعدم الخارج فاذا كان من جملة العلة الفاعلية لزم امتداد وجود العلول الى العلة  
المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو لفظ لان امتداد تأثير المعدوم في الموجود  
ضروري ولانه يلزم ان لا يثبت الصانع والنجاب ان يؤثر في وجود العلول ليس  
هو العلة الفاعلية بل جملة بذات الفاعل فقط وسائر ما يرجع الى الفاعل انما هي اثر ابطال  
التأثير ولا امتداد في امتداد العلول الى فاعل موجود فتكون باعده علة غير ان العلول  
اذا اخطت حكم بانه لا يحصل به ومنها مع القطع بان الموجد هو الفاعل الموجود فخر في  
لا يثبت باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى وجود موجد وان كان موقفا من  
عدمية وقد يجاب بان الشرط انما هو امر وجودي حقي وذلك هو العلة التي يفتقر اليها  
لازم له كاشف عنه سلكا شرط اخر اى الخشبة ليس زوال الرطوبة وانعدامها بل وجود البسطة  
التي هي عند زوال الرطوبة وكذا سائر الصور فان قيل نفس عدم الحادث في مبادى وجوده  
لافتقاره الى الفاعل المعار له فلما احتياج الى الشيء لا يقتضي الاحتياج الى الفاعل ولذا  
كان تقدم عدم الحادث في وجوده زمانيا خصوصا لاذاتيا وكيف يعقل احتياج وجود الشيء  
الى عدم تنوليس من المبادى الا بالعرض معبر انه يعارض المبدأ **قال** ثم جميع ما  
يحتاج اليه الشيء ليس علة مائة العلة امانة من جميع ما يحتاج اليه الشيء يعني انه لا ياتي  
بها في امر اخر يحتاج اليه لا يعني ان يكون مركبة من عدة امور التامة وانما مائة من بعض  
ذلك والامة قد تكون هي الفاعل وحده كالسبب الموجد للسطح الجابا وقد تكون هو  
مع المادة والصورية ايضا كالموجد للكب منها اجمع الغاية او بدونها واذا كانتا علة  
الامة مستقلة على المادة والصورية فتنفع تقدمها على العلول واحتياج العلول اليها ضرورة  
ان جميع اجزاء الشيء نفس واما التقدم لكل جزء منها فيقال ان العلة يجب تقدمها على  
العلول ليس على اطلاقه بل العلة التامة او الامة التي هي الفاعل وحده او مع الشرط  
والغاية **قال** وكل من الاربع يعني ان كلام العلل الاربع ينقسم باعتبار السبب الى بسيطة  
ومركبة وباعتبار الكلية وجزئية وباعتبار الذاتية وعرضية وباعتبار القربية والبعدية  
وباعتبار العمومية والخاصة وباعتبار الاستمرارية والحقنة وباعتبار المادية  
وما بالفعل **قال** المبحث الثاني يجب وجود العلول يعني اذا وجد  
الفاعل بجميع جهات التأثير من الشرط والآلة والفاعل يجب وجود العلول



اذ لو جاز عدم الكان وجوده بعد ذلك ترجح بلا مرجح لان التغير حصوله من جميع جهات  
التأثير من غير ان يتغير شي يوجب الترخ واذ لو جاز المعلول يجب وجوده في كل  
جميع جهات التأثير من غير ان يتغير شي لان الاعتقاد الى المؤثر العام من لوازم  
الامكان والامكان من لوازم المعلول فلو لم يجب وجود المؤثر عند وجود المعلول لم  
يجوز وجود المزدوم بدون اللازم معف واذ كان بين المؤثر العام والمعلول  
تلازم في الوجود لم يكن للمؤثر تقدم عليه بالزمان بل بالذات بمقتضى الاعتقاد اليه كمن  
يصح ان يقال وجب المؤثر فوجد الاثر من غير عكس فان قيل لو صح هذا لما جاز استناد  
الى القديم لما اثر عنه بالزمان فلما هي جملة جهات تأثير القديم في الحادث شرط  
حادث فعارض الاثر الحادث كمنه في الارادة عند الحركات والاصناف عند  
يكون التقدم بالزمان لذات العاقل ولا نزاع فيه للعامل مع جميع جهات التأثير  
فان قيل الفرض في حاشية بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها و  
وجود المعلول اما عارض لايجاد او سابق عنه فيكون سابقا عن وجود العلة غاية  
الامر ان يكون عقيب غير محله زمان لا يلزم الترخ بلا مرجح فلما يكون اليجاد بعد وجود  
العلة مع جميع جهات التأثير بعدية زمانية ممتنع **قال** فقدم المعلول  
يعني لما شبه انه كلما وجدت العلة بجميع جهات التأثير وجب المعلول لزم على  
عكس النقيض انه كلما انقضى المعلول انقضت العلة الباقية اما انها او بعض جهات  
تأثيرها واذ اكد الحكم بوجهه ولو في غير العار لانه قد يتوهم ان الاعراض الغير العارفة  
كالحركة والزمان قد تقدم اجزاها مع العلة بما لها كونها يجب ذاتها على التجدد  
والانضمام بعين ان ذاتها تقتضي عدم كل جزء بعد الوجود وان يقتضيه علة و  
يستلزم على حقيقة الحار في محبت الحركة فان قيل كل من العدم من غير  
محض لا شوب له فكيف يكون اثر او مؤثر فلما لم يعدم مصاف لا يمنع كونها  
مما جاز والاخر مما جاز اليه وهذا معنى المعلولية والعلة هي لا التأثير  
والتأثير واذ اشبه ان وجود المكنى يقتضي الى وجود علة وعدمه الى عدم علة  
ظهر ان العاقل في طرفي المكنى اعتر وجوده وعدمه واحد يجب بوجه  
وجوده وعدمه عدم اما عدم اليعي فبقية اليعي يعني ان عدم

حدوثه

حدوث الحادث يحتاج الى عدم حدوث فاعلة بجميع جهات التأثير  
واما عدم اللاحق فبقية اللاحق يعني ان زوال وجوده يحتاج الى  
زوال وجود العاقل بجميع جهات التأثير فان قيل ما ذكرتم من ان تقدم  
المعلول عند تقدم العلة باطل لما ثبت من بقاء اللاحق بعد اللاحق وال  
البقاء بعد البقاء وسخوة الماء بعد النار فلما ذلك في العلة المعقدة وكلها  
في المؤثرة فالاب بالنتيجة الى اللاحق ليس الا معدا للمادة لقبول الصور  
واما تأثيره في حركات وانفار تقتضي الى ذلك وسببها بافهام  
ومباشرة وعلى هذا قياس سائر الامثلة فان البقاء اما يؤثر في حركات  
تقتضي الى ضم اجزاء البقاء بعضها الى البعض ووجوده اما هو اثر التماسك  
المعلول ليسس العنصر هذا على رأي الفلاسفة واما على رأي الغايليين بانهاد  
الكل الى الواجب بطريق الاختيار وتعلق الارادة بالامر بين **قال**  
والمؤثر يريد ان ما يفيد وجود الشيء قد يفيد بقاءه من غير انقضاء الى امر  
آخر كالشمس يفيد ضوءها وبقائه وقد يفيد البقاء الى امر آخر  
وهذا ما يقال ان علة الحدوث غير علة البقاء كما سبقت البقاء يفيد الاستمرار  
ثم يفيد البقاء الاستمرار الى استدامة الماسة واستمرارها بقاها لا  
الاسباب **قال** المبحث الثالث وحدة المعلول يريد ان  
ان الواحد بالتحقق لا يكون معلولا لعلتين لسبق كل منهما بايجاد  
خللا البعض المعقولة والواحد من جميع الوجوه لا يلزم ان يكون معلولا واحدا  
بل قد يكون كثيرا خلافا للفلاسفة فبقية ذمها الى ان الواحد  
المحض من غير تعدد شروط وآلات واختلاف جهات واعتبارات  
لا يكون علة للمعلول واحد اما الاول وهو استماع اجتماع العلتين المستقلتين  
على معلول واحد فلو جهتين الاول انه يلزم احتياج الى كل من العلتين لكونها  
علة واستفادته من كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية الثاني  
انه ان توقف على كل منهما لم يكن شي منها علة مستقلة بل جزء علة  
لان معز استقلال العلة ان لا يقتضي في التأثير الى شيء آخر وان



الثاني انه ان توقف على كل منهما لم يكن شئ منهما علة مستقلة بل  
جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا يفتقر في التأثير الى  
شئ آخر وان توقف على احدهما فقط كانت العلة هي العلة  
دون الاخرى وان لم يتوقف على شئ منها لم يكن شئ منهما  
علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يتبع اجتماع العلتين  
عليه يعتبر ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون  
المحتاج الى كل منهما اما معاير التبع الى الاخرى ومع  
لا يلزم احتياج شئ الى شئ واستغناءه عنه بعينه ولا  
ولا يلزم من احتياج النوع الى كل من العلتين عدم استقلالها  
بالعلية للفرد وذلك بخلاف الحارة التي يقع بعضها بهذه النار  
وبعضها بتلك النار فنوع الحارة يكون معلولا لهذه  
النيران وقد يشتر بنوع الحارة الواقع بعض جزئياتها بالنار  
وبعضها بالشمس وبعضها بالهوك والخاصة في كون هذه  
الجزئيات من نوع واحد تدفع بان المراد بالنوع ما هو اعم  
من التحقق واورد الامام ان المعلول النوعي ان احتياج لذاته الى العلة  
المعينة استغناءه الى غيره ما هو ظاهر وان لم يجز كان  
غنيا عنه لذاته فلا يعرض له الاحتياج اليها فاجاب بان  
بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى المعينة استغناءه عن  
عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاله  
الاستناد الى العلة المعينة لاس جهة المعلول بل من جهة ان تلك العلة  
المعينة تقتضي ذلك المعلول فاجابة المطلقة من جانب المعلول وتعين  
العلة من جانب العلة والحق صسر ان الماهية النوعية بالنظر الى  
ذاتها ليست بحاجة الى العلة المعينة ولا غنية عنها بل كل من ذلك  
بالعارض والحق صاحب المواقف بان ماذكره من احتياج المعلول  
الى علة ما يجزئ يكون التعيين من جانب العلة التزام ان يحتاج المعلول

المعين

بوجوه احمد جليبي في هذا الموضع

باجتياز المعلول من جهة العلة والى اصل ان الماهية النوعية بالنظر الى ذاتها مستقلة  
ان العلة المعينة ولا غنية عنها بل كل من ذلك بالعارض والحق صاحب المواقف بان ماذكره من احتياج المعلول  
من احتياج المعلول الى علة ما يجزئ يكون التعيين من جانب العلة التزام ان يحتاج المعلول  
الى علة ما يجزئ يكون ان يكون الواحد بالشمس معلولا للشمس من غير ان يحتاج الى كل منهما ليلزم  
الحال بل الى مفهوم احدهما دون الاخر لا يحتاج كما هو شأن المعلول النوعي والواجب ان يكون  
احدهما وان لم ينفك للاصناف لكن لا يستلزم في شئ من ذلك ان المعلول يفتقر الى وقوعه بهذه  
يستلزم الاستغناء عن تلك المستغنى عنه لا يكون علة ويجوز ان يكون نوعا لان الواقع بكل منهما  
فوق ذلك يكون شئ منها في موضع الاستغناء ولا قال فالنوع بعينه يحتاج الى علة بعينه ليعمل في  
المعين من الوان مثلا يحتاج الى علة للمعينة او جبرتها من احتياج المعلول لعلته  
وقد ما الى النوع لا بعينه يحتاج الى علة لا بعينه بل بحيث يعمل ان يكون علة وتلك كمن يستغنى عنها  
عليه لا يشترط وهذا ما قال ان الواحد بالشمس كذا ان يكون لعلته على سبيل البطل دون  
الاجتماع والنوع يحتاج الى علة لا بعينه لكن لا يتبع الاحتياج بالنظر الى النوع لان الواقع بكل  
منها فرع مغاير للواقع بالاخرى وهذا يدفع ما يقال ان القول بالاحتياج الى علة ما اما ان يكون  
قولا بغيره العلة ولا واما ما كان فلا فرق بين النوع من جهة التعيين وبين ما بحث وهو ان النوع  
بعينه وان كان من حيث وقوعه بالعلة المعينة كما هي اليها لكن على وجه استناده الى علة  
لا بعينه بان يقع بكل منهما على سبيل البطل ان يكون الواقع بهن هو بعينه الواقع بتلك شرا كذا  
الجزء من حقيقة في زمان معين فلا توقف بتوحيده فلو فرضنا ما وافقه بتوحيده وكل يكون  
من بعينه فيه نوعا على ان لا يحتاج الى علة على سبيل البطل في شئ من المعلول وهذا غير ما سأل  
من انه لا مدخل في شئ من ذلك لو صدر الفاعل حيث يقع لو كانت المعينة بتوحيده وبمعناها بتوحيده  
ووردنا الكلام في اننا لو فرضنا ما في ذلك الزمان في تلك الحال فواقع بتوحيده وبمعناها بتوحيده  
زيد وما وكل يكون تلك الشخص شك الخالف اي القابل كوا اجتماع العلتين  
على معلول واحد بالشمس ما لو فرضنا حواض او ملتصقا بغيره ووردنا في شئ  
وبعده في زمان واحد على حد من القوة والسرعة فلو كانت مستندة الى كل منهما بالاستناد  
لعدم الرجحان مع انها واحدة بالشمس من دون امتناع اجتماع المتكلمين ولذا فرضنا ما في كون  
النوع دون الجسم حيث يمكن تعدد الحواض والواجب من استنادها الى كل واحد بالاستقلال بل اليها

الذي لا ينافي

النوع

٢



















ذلك الشيء فلو لم يوجد احد لم يوجد ذلك الشيء وهو معنى الاحتياج والتعلق انما يلزم لو وجد  
الشيء بدون البعده من غير وجود العلول لان كون ما بعد الشيء على ما هو عليه لو وجد  
مع انه ظاهر الاستحالة لا في نفسه وجود العلول قبل وجود العلول بل في نفسه ليعني الدور المتعدي  
الشيء على ما هو عليه واما ان الاحتياج على بطلان التسلسل بوجوه الاول انه لو سلمت  
العلل والمعلولات من غير ان يتصل له على جهة لا يكون معلولا لشيء كان هناك جملة من نفس  
مجموع الكمالات الموجهة للعلول كل من اجزاءها لو احدث منها وتلك الجملة موجهة على ما هو عليه  
اجزاءها في الموجه ومعلوم ان المركب لا يعدم الوجود من اجزاءه واما الامكان فلا يقتضي ما  
لا يقتضيها الممكن ومعلوم ان المتعدي لا يمكن ان يكون الا ممكنا في جعلها نفس الموجهات الممكنة  
تتبع على انها موجهة فيكون لا بد من وجودها او الواجب لا يقال المركب من الاجزاء الموجهة فيكون  
اعتبارها لا يقتضي في الخارج كالمركب في الجو والاشياء من السماء والارض لما نقول ان المركب  
موجود او احدث يقوم به وجود غير وجوده من الاجزاء والافق موجه بان المركب الموجه في الخارج  
قد لا يكون له صفة مغايرة لصفة الاجزاء كالحرف من الرجال وقد يكون اعم صورة متوحد  
كثبات من العناصر واما بدونها بان لا بد من ذلك الامة اجزاءها من السور من الحشيت ولذا  
كانت الجملة موجهة ممكنا فوجدنا بالاعتقاد انما نفسها وموطا من كسها ولو احدث منها ولو  
ايضا حال لا يستلزم كون ذلك في وجوده لنفسه ولعلنا لا نلاحظ لا يحد الا بالاجزاء  
التي هي عبارة عنها ولا معنى للاستقلال الموجود الاستغناء عما سواه واما امر خارج عنها ولا  
كما يكون موجدا لبعض الاجزاء وينقطع التسلسل العلوي لكون الموجه الخارج من جميع الكمالات  
واجبا بالذات ولا يكون ذلك لبعض العلول التي هي اجزاء الجملة لا متناهية العللي المستقلين على  
معلوم اصداف الكلام في التأثير المستقل بالاجزاء فيلزم الخلف من وجهين لان المتعدي في  
السلسلة غير متقطعة وان كل جزء منها معلول لجزء آخر وبما ذكرنا من التفسير يندفع نقض  
الدليل تعقيل بان ان اراد بالعللة التي لا بد منها لموجع السلسلة العللة الساتة فلام كان  
كونها نفس السلسلة وانما يستحيل لو لم تقدمها وتكون ان العلل ان كانت المركب لا يحد بالاجزاء  
او من جعلها الاجزاء التي هي نفس العلول فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجوده من  
ذاتها وكني بهذا استحالة قلنا متعدي وانما يلزم لو لم يتعد الى غيرها الذي ليس بنفسه انما سواه  
تسمى غير ان اولى يتم ان اراد بالعللة التي لا بد منها فلام استحال كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لم كونها

مجموع

عللة لكل جزء من اجزاء العلول حتى نفسه وعلله وهو معنى الاحتياج والتعلق انما يلزم لو وجد  
العلول المركبة منها الى غير ما عليه كالحشيت من السور سلك ذلك كمن لم ان الى ان السلسلة  
يكون واجبا بان لا بد من سلاسل غير متناهية على معلولات غير متناهية وكلها يستلزم على  
خارجة عنها فاطلقت سلسلة كقوى من غير لزوم انها واجبة كونها لزوم لانها الى ان  
فلا يلزم بطلان التسلسل فلو ان يكون مجموع العلل والمعلولات البزالت عليه موجهة ممكنة  
له الواجب اجمالا بانه منقطع من الجملة التي هي عبارة عن الواجب وجميع الكمالات الموجهة  
فان عليها ليست نفسها ولا اجزاءها لا ذكر ولا خارج عنها لا يستلزم اعم من تعدد الواجب  
معلولته الواجب واجتماع الغير من ان كان على كل جزء من اجزاء الجملة واحد الامر بان  
كان عللة لبعض الاجزاء ووجدا لا بد من ان المركب بان المركب بالعللة الفاعل المستقل بالاجزاء  
واحدنا الجملة نفس جميع الكمالات فيكون كل جزء منها معلولا لجزء اخر فكل من الخارج عنها لا يقتضي  
واقل يلزم من استقلاله بالعللة ان لا يكون في الجملة لا يكون معلولا لجزء اخر بل الخارج عنها  
ويعني الانقطاع ولم يمكن ان يكون المستقل بالعللة جزءا من السلسلة لكونه جزءا لنفسه لعلنا  
كتفينا كمن الاستقلال اذ لو كان الموجه لبعض الاجزاء شيئا او لكونه جزءا من السلسلة لكان  
احدهما مستقلا كخلاف مجموع المركب من الواجب والكمالات فانه ان يستقل بالاجزاء  
بعض اجزاء التي هو موجود بذاته مستغنى عن غيره واما السور فاعلم ان المستقل من الاجزاء  
وحده مع فاعل الحشيت فتم يرفع على المقدمة السابقة بان العللة المستقلة للمركب من الاجزاء  
الممكنة عللة لكل جزء منها اعراضه وانما ان يزل انما بنفسها على مستقلة لكل جزء حتى  
كون ذلك من الاجزاء هي جميعها عللة لكل جزء منها بل لان المركب قد يكون كذا فيكون فيكون  
ففيها كحشيت السور طبيعة الاجتماعية ففهم حدوث اجزاء الاول ان لا يوجد العللة المستقلة  
التي فرضنا على كل جزء لزم تقدم العلول على علته وموطا من وان وجدت لزم تقدم  
العلول اعني الاجزاء الاخرى على علته المستقلة بالاجزاء وقد مر بطلانها وانما ان يزل انما على كل  
جزء من المركب بانفسها او جزءا منها فيكون كل جزء معلولا لجزء اخر منها من غير افتقار  
للاخر خارج عنها واذ كان العلول المركب مترتبة للاجزاء كانت علته المستقلة ايضا مترتبة  
للاجزاء بحيث كل جزء منها جزءا من اجزاء الزمان ولا يلزم التقدم ولا التعلق بعدا  
ايضا فاستمررت ان لا تعيد العلل سلاسلها متعدي كون العللة المستقلة للسلسلة جزءا منها

غير انها

وتمام



اذ من اجزاءها ما يكونان معلولاً لهذا المعنى من غير ان يلزم عليه الشيء نفسه او لعلنا وذكر  
 مجموع الاجزاء او ان كل منها معروف من العلوية والمطلوبية بحيث لا يخرج عنها الا المعلوم المحض  
 المتأخر عن الكل بحسب العلوية المتقدمة عليه بحسب الترتيب بحيث يعتبر من الجوانب المتناسقة في ذلك المعنى  
 ذلك المجموع نافع باقبل المعلوم للآخر وانما يابعد المعلوم الاول في الجملة من اجزاء من السلسلة  
 تتحقق السلسلة عند تفحصها ويقع بكل جزء منها ولا يلزم من عطفها للسلسلة تقدم  
 الشيء على نفسه فان قبل المجموع الاولى هو العلوية ايضا ممكن كما جاز الى علة اجيب بان علوية  
 المجموع الذي قبله ما فيه من المعلوم الاخير وهكذا في كل مجموع قبله لانه في النهاية فان قبل  
 ما بعد المعلوم المحض لا يصلح علة مستقلة بما جاز السلسلة لانه ممكن كما جاز الى علة وهكذا اكل  
 مجموع نفرض ان اوجد السلسلة الامعاء من تلك العلوية لانه ليس كاف في حق السلسلة  
 بل لا بد من المعلوم المحض ايضا قلنا هذا لا يتحقق في الاستقلال لان معناه عدم كافتقاره في  
 الابدان الى ما هو خارج وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل في الخارج عنه وطائفة من الاول  
 لمعلول لا لاخره الجواب فان قيل اذا اخذت الجملة اعم من ان تكون سلسلة واحدة او  
 سلاسل غير متناهية على ما ذكرتم فهذا المعنى ايضا منقطع اذ ليس هناك معلول اخر ومجموع  
 مترتب قبله قلنا بل وانه بان جعل علة كل المجموعات الغير المتناهية التي قبل معلولها  
 الاخرية الغير المتناهية فان قيل نحن نفعل من الابدان علة الجملة لا يجوز ان تكون جزء منها لعدم  
 اولوية بعض الاجزاء او لان كل جزء نفرض فعلة اولي منه بان يكون علة للجزء تكونها  
 اكثر ما يبرأ قلنا منع بل ان الذي هو ما قبل المعلوم لا لاخر منه في العلوية لان غيره من الاول  
 لا يستقل بما جاز الجملة على ما لا يخفى وعلى اصل الدرس منع نفرض قوله لا لاخره الموقوف على علة  
 غير علوية لا لاخره وانما يلزم لو كان لها وجوب مغاير لوجوبات اللاحق والمعلول كل منها بعلة وقولكم  
 انها ممكنة بغير عبارة بل من ممكنات كل منها بعلة فمن اين يلزم كافتقار الى علة اخرى وهذا  
 كالضرورة من الرجال لا ضرورة لا غير من اللاحق وما يقال ان وجوب اللاحق لا لاخره وجوب كل منها  
 كلامه خالف عن التحقيق اكننا الوجه انك لا تبين بيان التطبيق وعلية التعويل في كل ما  
 يدعي بما عليه انه لو وجدت سلسلة غير متناهية الى علة محضة تنقص من طرفها المتناهي واحدا  
 فتحصل جملة من اجزاء من المعلوم المحض والثانية من الذي فوقه ثم تطبق بينهما فان وقع  
 باراء كل جزء من السلسلة جزء من السلسلة لزم ان يكون الكل والجزء ومجموع وان لم يقع لا يتصور

الاحاد

ذلك بالابان لو وجد جزء من السلسلة لا يكون باراء جزء من السلسلة لزم انقطاع ان يقصد  
 بالضرورة وانما لا يتصور عليها الا الواحد على ما هو الموقوف من غير متناهي فلو كان الزيادة  
 على المتناهي بالمتناهي متناهية واعترض بوجهين احدهما نقص اصل الدليل به لانه لو لم يكن  
 يكون الا علة متناهية لا نفرض جملة من الواحد الى غير النهاية واخرى من الاثنين للاخير  
 النهاية ثم تطبق بينهما وتامى بالاعلة باطل بالاتفاق وان تكون معلومة الله متناهية  
 للتطبيق بين الكامل وبين النقص منه بواحد وتامى بها باطل عند المتكلمين وان يكون الواحد  
 الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه الدورات واخرى من الدورات التي قبلها وتامى بها  
 باطل عند الفلاسفة وتامى بها نقص المقدمة العايلة بان احدى الجملتين اذا كانت نقص من الاجزاء  
 لزم انقطاعها بان الحاصل من تفحص الواحد من اجزاء متناهية قل من تفحص المتناهي من اجزاء  
 غير متناهية مع لانتهايتها انما معدودات الله تعالى اقل من معلوماته لا اختصاصا بالكم  
 ونقول العلم المتناهي ايضا مع لانتهايته معدودات الله تعالى اقل من معلوماته لا اختصاصا بالكم  
 الزيادة مع لانتهايتها عند الفلاسفة وحاصل الاعراض انما يراى ان يقع باراء كل جزء من  
 السلسلة جزء من السلسلة ولا يلزم لزوم تساويها فان ذلك كما يكون للثان فيكون لعدم  
 التامى وان سمي مجموع ذلك توافقا لم اسمي لانه فيها بين السلسلة والسلسلة في نقصان شيء  
 من جانبها المتناهي وانما يستحيل ذلك في الزيادة والسلسلة مع كون عدد اجزائها  
 عدد الاخرى وموليس يلزم فيها بين غير المتناهي وبين وان نقص من احدهما الوف قد يكون  
 عن المنع بدعوى الضرورة في ان كل جملة ايات او متناهية او متناهية بالزيادة والنقصان  
 وان السلسلة يلزمها الانقطاع وعن النفوس بتفصيل الحكم اما عندنا فبما دخلت تحت الوجوه  
 سواء كانت مجمعة كافي سلسلة معلولات او لا كما في او كات الفلكية فانها من المعدودات  
 فلا يبرأ لاعدادها لانها من الاعداد والعملي لا يدخل في الوجوه من المعدودات  
 التامى متناهية وكذا معلومات الله ومقدوراته ومعها لا تسمى بالانتهى لا جودا  
 يكون فوقه عدد معلوم او مقدور لكونها عند الفلاسفة فيها تكون موجودة معا  
 بالفعل مرتبة وضحا كافي سلسلة المتناهي على ما ذكر في تاسي اللاحق او طبعها كافي سلسلة  
 العلويات معلولات فلا يبرأ او كات الفلكية كونها متناهية غير متناهية ولا يبرأ من واحد كالنفس  
 الناطقة على قدر يبرأ من تاسيها بحسب العدد كونها غير متناهية فان قيل النقصان لا لاخره



اعتراف بطلاننا حيث نختلف في القول على ما قلنا من ان الاول لا يكون صورة انفسه فيقول  
 بما عدنا ما آتاه عندنا فقلنا ان لا نقول في نفس الامر لا يمكن التطبيق في الكثرة الوهم  
 فينتقل بانقطاعه بخلاف ما في نفس الامر فانه لا بد ان يقع بارادته في جزء اوله لا يقع ويؤخر  
 الانتقال وانه عند من ينظر الى ان التطبيق كسب نفس الامر انما هو في الواقع الوجه ترتيب  
 لموضعا في جزء من جزء من نفس فلا يكون في الاعمال ولا في الحكايات العقلية ولا في انفس  
 الساطعة والحق ان فصل الجليل من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من سلسلة من نفس انما هو  
 كسب العمل دون الخارج فان كفى في عالم الربيع حكم العقل بانه لا بد ان يقع بارادته في جزء اوله  
 يقع فالدليل جاري في الاعمال وفي الموجودات المتعاقبة والمجمعة المترتبة وغير المترتبة لان  
 للعقل ان يوضح في كل في الكل وان لم يكن في كل من استمر ملاحظا لجزء الجليل على التخصيص لانه  
 الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما عدا ذلك لا سبيل للعمل لذلك لا يمتنع ان ينشأ من الاول  
 ان لا يتأخر لوجود الثالث انه لو لم ينشأ سلسلة العمل والمعلومات الى علمه  
 لا يكون معلوما لانه لو لم يمتنع كفاؤه المتعاقبات والادام باطل او يقول لو كان المتعاقبات  
 متعاقبات لزم انتهاء السلسلة الى علمه كفضو الممتد من لان معناه انها كمتداد او جودا  
 في العمل او في الخارج وجعل الامر في الاشياء التي في الزمان ان المعلول الاخير مشتمل على معلومية  
 محضه وكونه في وقت معلومية فلم ينشأ الى ما ينشأ على علمه كفضو لزم معلومية بلا علة فان قيل  
 انما في معلومية المعلول المحض علمه المعلول الذي فوقه بلا وسط لا علة له كفضو فقلنا نعم ان  
 ان المراد انه لا بد ان يكون بارادته في كل معلومية علمية وهذا يقتضي ثبوت العلة المحضة والعلوم  
 في التعقيب بهذا الاستقلال بعبارة ان احدها لو تسلسلت العمل والمعلومات الى غير النهاية  
 لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة وهو باطل فزودت كفاؤه العلمية والمعلومية  
 لان معنى الكفاؤه ان يكون بارادته في كل معلومية علمية وبالعكس وان لم يزد لزم علة لا معلومية  
 فزودت ان في الجاهل بلسان معلومية علمية كفاؤه المعلول الاخير فلم يزد كفاؤه لان التعقيب علمه  
 السلسلة الى المتعقبات الرابع انما قول الوجه الرابع انما قول المعلول المحض من السلسلة  
 ويجعل كلامنا من الاحاد التي فوقه متعقدا باعتبار وضعه العلية والمعلومية لان الشيء من حيث لانه  
 علة مغايرة من حيث انه معلول نحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احدهما العمل  
 والآخر المعلومات ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية فزودت سبيل العلة

بيان القدر ان كل علة في السلسلة هي معلول  
 على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول  
 فيها علة كما هو معلول الاخير وانما نأخذ جملة  
 من المتعاقبات التي في هذه السلسلة الاخرى  
 من المعلومات ثم نطبق بينهما فان زادت  
 احادها على الاخرى بطل كفاؤه العلية  
 والمعلومية

متغايرتان

على المعلول فان كل علة لا تنطبق على معلولها في مرتبتها بل على معلول علمية المتقدمة عليها بمرتبة  
 خروج المعلول الاخير لعدم كونه موضوعا للعلة فيلزم زيادة مراتبها على مراتبها والابطال  
 السبوح الا لازم للعلة ومخبر زيادة مراتبها على ان يوجد علما يكون معلولا وفيه انقطاع  
 للسلسلة الخامس الوجه الخامس ان السلسلة المفروضة من العمل والمعلومات  
 الغير المتناهية اما ان تكون منقسومة بين وبين فكون زوجا او افا فكون فرعا او كل ينجح  
 فداقل بواجب من فرضه كالا وهو من الجنس وكل فرض فاول بواجب من زوج بعده  
 كانه من السلسلة وكل علم يكون اقل من علمه لانه يكون متناهي بالضرورة وكيف لا وهو  
 محصور بين حامين ما ابتدأ في كل الواحد الذي بعده وانه بالانتماء ان كل لا ينقسم  
 نصف ويبقى ففرضه وانما يلزم لو كان متناهي فان الزوجية والفردية من خواص العدد  
 المتناسي وقد يطعن على الزوجية الفردية فيقال كل علمه لانه لا يكون فكون اقل  
 من علمه فكون متناهي والمنع لما مر السالك الوجه السادس ان ما بين هذا  
 المعلول والمعلول كالا وهو من علمه البعيد الواقعة في السلسلة متناه فزودت كونه محصورا  
 بين حامين وهذا يلزم تناسي السلسلة لان كل ما يزيد على المتناسي الا بواجب حكم الحدس  
 فانه لانه كان ما بين حامين المسافة وكل جزء من الاجزاء الواقعة فيها لا يزيد على فرضه فقلنا  
 لا يزيد على فرضه الا بواجب هو المتناسي ان جعلنا المبدأ حادا على ما هو المفهوم من قولنا  
 ستة ما بين خمسين لستين والاف فزودت فيجعل الدليل المنظر واحدا المطلوب ان اجمع  
 للم طريق والادام المحض لانه قد لا يكون من المقدرة الحدسية بل بما يتبعها مستغنا عما يلزم  
 ذلك لو كان مراتب ما بين متناهي كما في المسافة واما ما يتعدى لانه متناهي كما في السلسلة  
 فلا اذ لا انتهى لما بين لا يوجد ما بين ازيد من قدره وقد يتبين الاستلزام بان المتالف من  
 الادلة المتعاقبة لا يكون الا متناهي وهو في غاية الضعف لانه اعان للدعوى بل ما  
 هو ابعد منها واخفى لان التالف من نفس الاحاد اقرب الى التماس من التالف من المعلول  
 لانه كل منها متناهية الاحاد فالمنع عليه اظهر وانما يتم لو كانت جزء كالعلة المتناهيية  
 متناهية وهو غير لازم ومن هنا يلزم يجب ان علمه الى ان هذا استدلال بقوت الحكم  
 على التماسي كل علمه بل هو للكل وهو باطل السابع الوجه السابع انه لو وجدت  
 سلسلة بل حلة غير متناهية سواء كانت من العمل او المعلومات او غيرهما مجمعة او متعاقبة

ما بين

المتعاقبات

الاستدلال



ثم لا يحتمل على اللفظ لغة الألف الموصوف فيها إنا ان تكون حسنة لغة لها وما  
 أكثر موصوفها من لسانه لأن لغة الألف يجب أن تكون الف مرة مثل لغة الألف لان معناه ما  
 أن نأخذ كل الف من الألف واحد واحد يكون لغة ألف مائة وأما أن يكون أقل وهو أيضا  
 باللفظ لأن الألف تستعمل على جملتين أحدهما بعدد لغة الألف والأخرى بعدد الزائد عليها  
 والألف في لغة الجملتين لغة الألف إنا ان يكون من الجملتين المتساويتين أو من جانب الغير  
 المتساويتين وعلى التقديرين يبرهن أن سلسلة هذه الألف وان كانت السلسلة في معناها  
 لا يتبين من مخرجها فمحلها جانب متناه فيمتد إلى التردد ما لزوم التسامع على السلسلة الأولى  
 لغة الألف متساوية لكونها موصوفة بين حاصرين مطلقين السلسلة المطلق الذي هو مجرد الكلمة  
 المتساوية التي لا تحتمل لغة الألف على ما هو المفروض وإن اتفقت لغة الألف توافقت  
 السلسلة لكونها موصوفة عن مخرج الألف واللفظ من لغة الألف والمتساوية من الجملتين  
 الأولى والألف متساوية بالعزلة وأما على السلسلة التي قد انزلت في معنى بقدر الزائد  
 لغة الألف لغة الألف لغة الألف المتساوية وتكون متساوية ضرورة أن الحاصلين بين طرفي السلسلة بعد  
 لغة الألف وهي أضعاف لغة الألف تسامع لغة الألف تسامع مرة فليبرهن تسامع لغة الألف  
 بالعزلة ويبرهن تسامع السلسلة لتساوي طرفيها لغة الألف وأعلى ما قد ورد على ذلك على بعض ما  
 منع المتكلمة القائلتان من عدم ذلك أو كذا أو أقل فإما التوافق والتساوي في معنى  
 المتساوية وإن أراد بالمتساوية بمعنى أن كل شيء من مصادره من ذلك فلا يتم إجماله  
 فيما بين العنقدين كما في الواحد والثنائي والعدد كما لا يتساوى وكون أحدهما اضعاف  
 للآخر لا ينافي التساوي بهذا المعنى ولو سلمت فتعني كونها لافق متساوية فالسلسلة إذا كانت  
 غير متساوية كان بعض الذي من الجانب الغير المتساوي أيضا غير متناه وكذا لغة الوقفا أو غيرها  
 أو غيرهما وحديث الجملتين واللفظ أولهما بعدد الثانية كذا في الجملتين السابغة المارة  
 للصورة كما كانت البرزخية معبرة في معنى المادة والصورة لم تكونا مادة وصورة الله تعالى  
 للوصف في المركب منها وأما باعتبار واحد كل منهما المادة والآخر الصورة فمحلها قابل وحاصل للصور  
 والصورة جزءا على أنها متساوية في معناها ووجه المارة على أن كل واحد منهما على ما هو  
 ضرورة احتياج المادة إليها مع امتناع استقلالها بالعلية لأن المادة إنما تتجلى في الصورة من  
 حيث هي صورة لا من حيث هي شكل للصورة المعينة فزوجة بتأنيها عند انضمام الصورة

الزيادة

ذلك

المعينة والصورة من حيث هي صورة لا تكون واحدة بالعدد فلا يمكن أن تكون علة  
 مستقلة للمادة الواحدة بالعدد وإنما لم يجعلوا المادة جزءا على الصورة بناء على احتياج الصورة  
 إليها لا تفرغ من أن شأن المادة القبول للمادة الفعلية فإن قيل لما احتاجت الصورة  
 للمادة استخرجت جزءا من فاعلها لزوم الدور فلما زعموا أن تنفصل الصورة يكون للمادة  
 المعين ومن حيث هو قابل لتخصيصها وتنفصل المثل يكون بالصورة المطلق ومن حيث هي  
 فاعل لتخصيصها فلا دور ولا يتقوم المارة بصورتين في وجهها بطريق الاستقلال إنا  
 يكون كل منهما مقترنا فاعلم أن القوة تميزها بكل منهما يستلزم الاستقلال على الأخرى كما بطريق  
 الاجتماع فلذلك المتقوم يكون هو المجمع لكل واحد والجمع امر واحد ويجوز تقوم المارة  
 بصورتين في وجهتين كالقوة الجسمية والنوعية المارة بمعنى أنها تنفصل في وجه على الصورة  
 الجسمية المنفصلة للصورة النوعية فتتباينان في المادة إنا في الدور جملتهما  
 وقد يقال كل من الصور والمارة يقال بالاشتراك لمعنى غير سابق فالصورة للشيء  
 إلى صفة زامة قابل لروضة كالبات أو كسب الاعتبار والمارة لمثل تلك البنية كما يقال  
 والجسم بهذا الاعتبار معناه صفة كماله لا الأخرى والظاهر أن المارة بالصورة والمارة  
 في المركبات القنانية مثل السيف والسرير والبيت يكون بهذا المعنى لأن البنية التي لها  
 التماز وجوه الصورة السريرية إنما هي عرض قائم بالحاشيات لا جوهر حال فيها وكذا صورة  
 السيف والبيت في علمه لا يندفع اعتراض الامام على تعبد الصورة بأن البنية  
 السيفية صورة للسيف وليست مما يجب معها السيف بالفعل إذ قد يكون في خشب أو  
 حجر ولا سيف واجاب الامام بأن لا ينعى بوجود المركب مع الصورة أن نوع الصورة  
 بوجود المركب بل أن الصورة الشخصية تسببه مثلا توجد في كل السيف بخلاف مادة الخشب  
 فإنا لا نوجب بل قد يكون بعينه مادة الخشب والصورة الحاصلة في الخشب ليست بعينه الصورة  
 الصورة الحاصلة في الحديد بل بنوعها وهذا مشهور بأن المراد بالصورة في المركبات القنانية  
 الجنية الجزء الذي يجب للمركب مع الفعل ولا يستقيم إلا إذا جعلنا السيف مثلا اسم المركب من  
 الموصوف الذي هو الحديد والعارض الذي هو البنية فيكون كل منهما واضافه وجوبه  
 مع الأول بالعرض ومع الثاني بالفعل وأما غاية السيف يرد بان عليته الغاية ونفعا  
 يستبعد من كون المارة من الشيء بل قد يكون غاية السيف علة أن ذلك الشيء ينفصل في وجه

عنه العلة الغائية















يُمتنع قيام العرض بالعرض

Handwritten text in Arabic script, likely a continuation of the manuscript's content, featuring dense cursive script and some marginalia.

بين الاعراض و

تمام

[illegible]

الاعراض لا يسبق زمانها

يَقُومُ إِذَا

غالب











الحركة المنطوقة على ان قد انبجى مقدار واربعا قد يكون الشئ الواحد كما بالعرض على وجهين او اكثر  
 من وجوه الوضعية كما ذكرنا فانما لم بالعرض من جهة كونها حالتين على الكرم على الجسم المتحرك وهذا السبق التوفيق  
 الحركة الثانية بتقسيم المتحرك نصفين الحركة الثالثة بالمتحرك من جهة كونها منطوقة على الكرم المتحرك الذي هو سلب  
 ولهذا التباين فلو كانا فان الحركة الى نصف المسافة اقل من الحركة الى ثلثها ومن جهة كونها منطوقة  
 على الزمان الذي هو كرم متصل غير متناهى في الذات ولهذا يتفاوت بالسرعة والبطء فان قطع المسافة المقتضية  
 في زمان اربع منته في زمانين وقد يكون الكرم المنقطع كرم المتصل غير المتناهى والفاصل كالمقابل هذا اليوم  
 ساعات وهذا اليوم ساعات فلهذا المقدار قد يوضع في ان قد يراه بالطول والعرض  
 والفرق نفس الامثلة ان على ما ذكرنا في كتابنا محققا قد يراه بالطول البعد المتصور اقل او طول  
 الامثلة من او البعد المتناهي من راس الى راس الى قعر او الجوان الى قعر او من مركز الكرة الى محيطها  
 وبالمعرض البعد المتروض ثانيا او قعر البعد ثانيا او البعد لا تقصير على الجوان الى شمالا وبالعرض البعد  
 المتروض ثالثا او النصف المعبر من السطح الى سطحه او ضام بين طرفي الجوان وبالعرض والخط  
 كتابات محققا بل فوج مع اضافات ولهذا البعد سلبا على الامثلة كما يقال عند الخط طويل في هذا  
 السطح فريقت وذلك ليس بغير ~~فلهذا~~ وانكر المتكلمون قد استلزم خلاف من المتكلمين في وجه  
 الكائنات على الاطلاق اما البعد فيترقى باللوحة والكرة في كتابته على نفس الوجه الذي  
 والافاضة لا يكون من الوجوه ان العينة بل من كاعتبار ان الذاتية واما الزمان فيها  
 شيئا واما العاديات على ان الجسم متناهي من اجزاء لا يتجزى فبوجه على وجه التماس واول القائل  
 الزمان المتناهي في المساطح والجمع من ترتيبها على ثقبه احد من الخط وباعتباره بتقسيمه بطولها على  
 شقين هو السطح وباعتباره بتقسيمه بالتوفيق والتفاوت راجع الى هذا الامر آ وكذا بنا ولو سلم ان المتناهي  
 ليست جوارها في امور عديدة لولا السطح ثانيا وانقطاع الجسم والخط للسطح كالنقط للخط ولا ثبت  
 الجسم التعليم لو ثبت فالمتكلم من العرض على واجه الحكم على كون المتناهي اجزاء لا جوارها  
 اجزاء الجسم اما اجزاء لا ثباتا بتبدل مع بقاء الجسم بعينه كالشمعة المتعينة فجعل ان مدونة السطح واحد  
 ولا يقطع زمانا كقطعها سطر وفيها خطوط والمكعب جعل زمانا مستقيلا من هذه طوله وينتظر  
 عرضه زمانا بالعرض اما انضبطا فان سطره في ثبوت السطح الجسم يتوقف على تعاضده من ان غير  
 المتناهي كقطع سطره وثبوت المتناهي بغيره الى زمان لا يدرى عليه كما ينبغي في بيان تناسل الابعاد فلو كان  
 السطح من اجزاء الجسم كما كان كذلك وثبوت الحركة يتوقف على كونها الوضعية المستديرة بالحدوث

وذلك ليس  
 بطولها

فلهذا لا يتحرك ان منها قطبا ما وبينها خط من المحاور وعلى محيطها منطوقة على اعظم الدوائر  
 او متوقف على خطها المحدث سطح مستدير وواحد محيطها خط مستدير وواحد من طول شئ  
 على الغير لا يكون نصف دائرة المستديرة اعلى كون المتناهي ووجهه بانها ذات اوضاع يساويها  
 اشارة حسية بانها جارية لا اشارة لا لعدم غاية في الباب ان عرض السطح الجسم المتعدي وكذا  
 الخط للسطح وعرض السطح الخط انما يكون باعتبار التناهي وهو عدم الامثلة الا في ثبوتها  
 مع فاض ذلك الامثلة وانما يحذف هذا البعد لا ينقص عدمية هذه الامور وان كان  
 الوجود في مسطحة بالعرض ومتصفا به واجبا على الذي يتغير ويتبدل مع بقاء الجسم بوضع  
 الجوار الوضعية بعضها مع بعض وقد يتغير وقد يتوقف والتغير بالاجزاء والافاضة هيان خصوصية  
 كان لا بد بثبوت المتناهي من هذا فلا تنافي وان ارادوا عرضا في الجسم بوضع اجزاء وميات فيهما  
 فمنوع ولولا ذلك لم يكن عليه وانما يتم لو ثبت في الجزء الذي لا يتجزى وما ذكر من ثبوت السطح و  
 الخط على امر خارج عن الجسم وعلى ما يتوقف عليه الجسم ليلزم كونها عرضا في راجع الى ما ذكرنا او حقيقتهما  
 عند الجوار الوضعية كمن على وضعه وتريف مخصوص بان يتوقف على طول من غير عرض او على  
 الطول والوضوح من غير عرض والمتوقف على العرض هو تلك الجارة والرتبة المتصورة وذكر من كونها  
 ذات اوضاع متعديا الامثلة انما هي في نفس الجوار الوضعية المتحركة ترتقا كخصوما والذات  
 اعداد وانقطاعا على ان لا ليست بعد تلك الجوار الوضعية لفظ ~~المتناهي~~ المتناهي في العمل ارجح  
 المتكلمين على ثبوت بوجوه كاولي ان لو وجد كان بعض اجزاء متعديا على البعض المتقطع بانه  
 ليس امرافا فان الذات مجتمعة الاجزاء كحيث يكون الكاوت الا ان حادونا يوم الطوفان على  
 لو وجد لم يكن الا امر متعديا متعديا يحدث جزء منه بعد جزءه بعدة زمنية فزود امتناع  
 اجتماع المتناهي مع المتعدي ملنا وامكانه في سابقا م التقدم فيكون للزمان حال  
 وينتقل الكلام اليه فينتسب واجيب بان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض نظر الى  
 ذاته من غير ان كنهها في الوجود معلوم بالضرورة ان يكون كائنا قبل اليوم نظر الى كنهها  
 من غير اوضاع جوارها فان سمي متعديا زمانا فلا اشكال وان استلزم كون كل من  
 المتقدم والمتاخر في زمان فلا حصر لاف التقدم في الخلف بل التقدم فيها من اجزاء الزمان  
 قسم ساكن بينا سبيل يستلزم التقدم بالذات كما ان الزمان اما ما قبل او مستقبل او حاضر  
 ولا يجوز للماتقيين وهو ما ذكرنا وكذا ان ثبت لانه لو وجد فاما ان يكون متعديا ومتعديا

بحث الزمان

فلهذا



اشياء اجتماع لهما الزمان في الوجود وغير متقسم ونقل الكلام الى الجزء الثاني الذي يصح احدا  
 وحده فليزوم تركيب الجسم من اجزاء لا تتحرك ويو باطل الزمان او استلزام لا بد له لثباته فان قيل  
 لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون الحركي موجودا بل في الزمان لا في الوجود المستقل ووجه  
 الجواب عدم انبعاثه يستلزم اجزاء الذي لا يتحرك ان وجوده معلوم بالضرورة قلنا هذا النقص لا يتم  
 الزمان لان المتكهن يميز بين اوجه الجزء الذي لا يتحرك ولا استلزام لان الوجود هو الحركي والوجود  
 في الوسط على استلزام اول السبق الى كونها وليس يتحرك في الماضي والمستقبل وانما هو في الزمان  
 المذكور بخلاف الزمان فانه كما قسمته اجزاء وليس كاجزاء المبدأ الذي لا يتحرك بل في الحادث  
 يوجب الظاهر ان ليس حادثا الا في الماضي لهذا ان كان في الماضي لا يكون اصله الا في الزمان باقيا لان  
 ان لا وجود لها في الحال فان قيل الما في الوجود في الحال ولا في المستقبل وهو ما لا يفي بالضرورة  
 لانه ما ان يكون متقسما فليزوم اجتماع اجزاء الزمان او غير متقسم فليزوم اجزاء الذي لا يتحرك وكذا الكلام  
 في المستقبل اجيب بان الوجود في اصله لا يمتد احصى من مطلق الوجود وكذا لا يمتد لانه لا يتحرك  
 ولا عام فالقول بالوجود عام يتصرف فيما يكون موجودا في الماضي او في المستقبل وفي الحال والعام  
 اذا اخص في اقسام محدودة كغيرها من اقسامه كان محدودا فزود ان لا يوجد لان في الماضي لا يتحرك  
 يمنع اخصار الوجود في الاقسام الثلاثة لانه ان يكون من الوجودات لا تتعلق ووجهه بان الزمان في الوجود  
 ولا يصدق انه موجود في شيء من اقسامه كانه زمان بخلاف الحركة فانه لا يكون في الزمان  
 فليزوم ان لا يكون سببا في عدم تباين اقسامه لا يوجد التسلسل لا يثبت لوجوده في الوجود  
 متضمن بالانها يدا ولولا كانت موجودة في الماضي او في الحال واما في المستقبل والحال  
 مع فتم اخصار الزمان في الماضي والمستقبل والحال بل في الاولين لان الحال ليس فيها سببا  
 حتما في الماضي والمستقبل ويجوز ان يكون كل منهما موجودا في الحاضر والماضي في شيء من اقسامه  
 لا بد لاشياء ذلك من دليلها ان قول الوجود في الحاضر انما قسمه فجميع اجزاء الزمان او غير متقسم فليزوم ان  
 قلنا متقسم ولا اجتماع لان معناه المعارضة والمعارضة عدم مسوقية البعض ببعض او غير متقسم  
 ولا اجزاء لولا ان لم ياتوا وان لم يمتد في الوجود فليزوم ان لا يكون اصله الا في الزمان  
 ان لم يمتد لولا ان لم يمتد في الزمان لا يمتد في الوجود لان هذه البعثة لا يكون  
 الا زمانا لان المتأخر لا يمتد في المستقبل فليزوم ان يكون الزمان زمانا لان هذا ليس هو قبل المتأخر  
 والمتأخر فيما بين اجزاء الزمان لا يمتد في الوجود ولا في الوجود عند مكان واجيب الوجود وهو

الزمان من آيات متتالية ومنه منطبق  
 على الحركة المنطقية على المسافة التي  
 من نفس الجسم او منطقية عليه  
 فليزوم تركيب

لماضي ولا مستقبل من الزمان كنهن  
 لماضي الآيات بعد كونها المستقبل  
 الا في وجوده الكون بل غاية الازالة لا وجود

العام

فليزوم

حال لا يتحرك قبل الانقسام ومتفق كونه يتفق اجزاء متتالية والواجب ان يكون  
 واجيب بان كون الوجود بعد الوجود لا يمتد ان يكون في زمان بل يجوز ان يكون في الزمان  
 موطن الزمان الذي مضى وانفصل عن الطرف الذي يقطع الزمان ولو قسم فاشياء عدم  
 بعد الوجود لا يمتد الوجود بل في الماضي المتكهن لا يتفق في الزمان ان لا يمتد الوجود نظر  
 لانه اذا غابته لم يكن له اياها بجهة الاجزاء على الاستمرار ولا احتمالات فيه وانتهت في الزمان  
 في وجود الزمان بوجهي الاول انا نفرض حركة في مسافة معينة بعد زمن السكون حركة اخرى  
 في مكان مثل الاول في السكون فافصا مع ذلك في الاخر والترك بان ابعثنا معا  
 ووقفنا معا في الزمان فمقطعان في زمان واحد وانما في الزمان دون الاخر بان كان  
 ابتداء الثانية متأخرا عن ابتداء الاولى في الزمان فمقطعان في زمان واحد وانما في الزمان  
 فوافعا في الاخر والترك وكذا الثانية ابدا فافصا مع ذلك في الاخر والترك بان ابعثنا معا  
 ونتركها امكان قطعها في معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل منها بطء معين  
 احدا سرعة الثانية ونتركها امكان اقل من الامكان الاول بتلك السرعة معينة فمقطعان في زمان واحد  
 او في الزمان بانه وانفصال بالذات يقع فيه الحركة وتفاوت في تفاوت في الزمان ان يقول التفاوت  
 ينهي الى كقول بالذات وهو الذي يتبعه بالامكان وسبقا بالزمان فيكون موجودا  
 وليس هو نفس السرعة ولا امتداد المسافة ولا امتداد الحركة لانه قد يختلف كالحركة في عالم  
 سوي نصف تلك الحركة في السرعة مع الاختلاف في المقدار وكذا كنهن المسافة في مقدار  
 المسافة مع اختلاف مقدار الامكان للاختلاف في السرعة والبطء او على العكس لا يمتد  
 السرعة في ساعة فرسية والبطء في نصف فرسخ وكذا الجسم الصغير والكبير في معينة في ساعة  
 او حركة الجسم في المسافة وبين في المقدار قطع المسافة اضعافا في ساعة ولا اخرى في نصف  
 ساعة فان قيل فليزوم اثبات وجود الزمان على مقتضيات بين الحكم فيها وجود الزمان  
 كالحكم بان حركت الحركة هي وحدها عنها الى الزمان واسرع منها اي يقطع المسافة في  
 زمان اقل او يقطع في زمان مساو لزمانها مسافة اقل او يكون دورا قلنا لا ثم توقف  
 صحة هذه الاحكام على كون الزمان موجودا في الخارج فان المتكهن يميز بين كون الشيء  
 مع الشيء او بعده فكذلك بعض الحكماء سارع من البعض واجاب لاثبات بان المقصود من  
 هذا البرهان تحقق ما سبقه الزمان وكونه مقدار الحركة اثبات اصل وجوده فانه يثبت في الوجود

ينقسم



والمنقول عن السيد الشريف  
المعتمد بالله، المهمة

مجلس اول

ما الفرق بين ذنوب

کتاب

فان الجسم والعرض  
والضوء في كل من الثقلات  
احد ما في الثاني من الثقلات  
بل بالعرض

ووجرت في حق هؤلاء خمس الوثن الفسادي  
رحم الله ان الانبياء في الكاظم في قدر  
الانعام وكيفيته ١٦







لكون التقدم والتأخر لازما للموضوعات لزمانها من غير انقطاع زمان آخر كذا في الحقيقة  
 ولذا لا وجه للقول بان ما لا في العقل لزم كون القليلة والبعيدة العارضة لها كذا في الحقيقة  
 تعرضا لعدم كيف ولو وجدنا في الخارج وما يتصل به من وجوه موصية ما في  
 الخارج ويلزم كون الزمان قارا لذات وما يتصل به من ان الموصوف في الخارج من الزمان موصوف  
 للقليلة والبعيدة في زمانها لانه متعلق بها ليس انما يتصل بها في الخارج الموصوف للزمان  
 المعقول هذا فانه يثبت في هذا المقام وفي الاشكال الحول في من قبل الامم مثل ان قيل عدم  
 اي دلت على وجوده لو اقتضت زمانا كانت قبلي ليس على العدم حقيقة وكذا في الزمان كذا في  
 وان القليلة والبعيدة لو وجدنا لا تتصل بالعدم بها وكان وجه مما بالزمان  
 وتسلل ولزم وجوه موصية ما في كونها متصفا بغير فيكون الزمان قارا لذات  
 لا جمل اجزاء الموضوعات القليلة والبعيدة ولو كانتا من كذا عارضا في الحقيقة التي لا وجود لها في  
 الاعمالي لم يلزم وجوه موصية ما في الخارج فلم يدل على وجه الزمان وان اجزاء الزمان  
 انما ان تكون متصفا بغير اختلافها بالقبلي والبعيدة الذي يتبع او متصفا فلا يكون الزمان  
 متصفا وانت خبير بان قولهم لا يتبع الخارج من امر غير قادر يحصل منه في العقل ذلك لا محذور  
 مجزاة دعاء لوان لا يحصل لاني موجود او غير موجود فاذ حسب ما في النسب والاضافات  
 في المتغيرات على ما سبق واما على ثالث فبان القطع بوجود امتداد في التقدم والتأخر  
 ومنه الماضي والمستقبل على تقدير ان لا يكون لكل ولا حركة اصلا او يكون لعدم سابق  
 او لاحق اما هو من كذا كذا في الزمان كذا في الخارج الفلك فضا لا يتصافى ولا يتغير بالاجد  
 القطع بهذا الامتداد في حالي وجوده او كذا وعندها على السواء ان صفاتي وان وصفا فوهم  
 وانزلة تحتاج الى ابرار وذهب القدامى الى ان الفلاسفة الى ان الزمان وجود  
 مستقل اي قائم بنفسه غير متصور الى محل يتصوره او كذا منطقتهم من زعم انه واجب الوجود اذ  
 لا يمكن عدمه لا قبل الوجود ولا بعده لان التقدم والتأخر في الوجود والعدم لا يتصور  
 الا بزمان فان كان عيني الاول لزم وجوه شتى حال عدمه وان كان غيره لزم تعدد  
 الزمان بل تسلسل وتعدد بعد تسليم المقدمات بان امتناع العدم قبل الوجود او بعده لا ينافي لامكان  
 الذي يقع جوازا لعدم في الجمل وحيث انما كان في الجمل والبعيدة فلا طول وانما يتبعه وعند ثم  
 التعليل على الضرورة يقع انما طول الوجود امر التقدم والتأخر ومنه الماضي والمستقبل سواء

في زمان

جسم ومركبة

وجها للجسم والمركبة لا ياتي لوجودنا ان الفلك كان معدوما فوجدت كذا ما جلي في بوجه ذلك  
 الامر وبقدر عدم الفلك على وجهه يمتنع كونه في زمان سابق ما في الوجود في زمان ما جلي  
 حاضره والنتيجة في زمانه لمستقبل فلا يكون فلكا ولا حركة ولا شيئا من عوارضها بل هو  
 ازليا يتقبل ويتغير ويوجد ويتغير بحسب النسب والاضافات الى المتغيرات للحسب  
 الحقيقة والذات ثم انما باعتبار رتبة الزمان الى الامور الناجية جسم سرمد والاضافات المتغيرات  
 ومزاها وانما عارضا زمانا لما لم يثبت امتناع عدمه في نفسه بل هو موجود وانت خبير بحال وجودك  
 الضرورة في مثل هذا التسلسل انما يدل على انه لا ياتي في فضاء الزمان على شئ  
 الجسم انما في المكان لا في الزمان في اية شئ يتصل الجسم والى ذلك في الوجود  
 غيره وهو المستحيل بل كان والمعتبر من المتغيرات الناجية الشئ الباطن من الجسم الى  
 انما في السطح الخارجي من كذا في الوجود ذلك سطوحا وشيئا من المتغيرات او البعد الذي يتغير  
 فيه بعد الجسم ويتغير بالبدن كغيره من المتغيرات والمتمثلون وركبوا ان من البعد ما هو موصوف  
 الجسم ويتصور به ويتصل اجتماعه مع بعضه مما لا ياتي به قائم بذلك الجسم وهو المستحيل في الحقيقة  
 ما هو مفارق لا يكون بمثل كذا في الجسم ولا في الحقيقة كذا في الجسم منطوقا عليه قوله لا يتصور  
 المتكلمين عدم محض ونفي حرف كذا ان لا يتخلل شئ من كذا في الوجود كذا في الوجود كذا في الوجود  
 شئ على كذا في زمانا وعند بعض الفلاسفة امتداد موجود قد يكون في زمانا في الزمان او كذا في  
 يتبع هو امتداد او كذا في الزمان انما انما خلق الازمان من الماء والهواء وغيرهما في زمانا في الزمان  
 امتداد وقد ثبت في زمانا وقد ثبت في زمانا كذا في الزمان كذا في الزمان كذا في الزمان  
 مفسود عليه الزمان فان كل احد يعلم بان الماء في زمانا في الزمان وقيل في زمانا في الزمان  
 بانهم البعد يتغير عن الظاهر انما بالهوى لقوله كذا في الزمان كذا في الزمان كذا في الزمان  
 بالاعتناء كونه عبارة على الباطن في الزمان كذا في الزمان كذا في الزمان كذا في الزمان  
 الجسم لا يبعد ويغير على الجواهر وعلى هذا لا يوجب ما يقال ان امتناع كون جسم في زمانا في الزمان  
 فكيف يثبت له العاقلة في زمانا في الزمان كذا في الزمان كذا في الزمان كذا في الزمان  
 ممكن كذا في الزمان كذا في الزمان كذا في الزمان كذا في الزمان كذا في الزمان  
 المكان هو السطح او البعد واما انما انما كذا في الزمان كذا في الزمان كذا في الزمان  
 المكان هو السطح كذا في الزمان كذا في الزمان كذا في الزمان كذا في الزمان كذا في الزمان

مفادتها

يسخ هذا الجسم وقد







Handwritten text in Arabic script, likely a continuation of the previous page, mentioning "الحمد لله" (Praise be to God) and "والصلاة والسلام على من لا نبي بعده" (And the prayer and peace be upon the one after whom there is no prophet).

[illegible]



فلم تحدث هذا الميل واجبت بان لا يخلو عن اعطاء طبع او طنة من غير ما لا يخلو عن  
كسب كل وصول لكل السبع الله او الى غيره من غير ما من انجب او محاربه وما ذكر من الميل  
انما يحصل من الاستدلال على حصول كل الشئ بغير ما كان من قبل ان لا يحصل له امان  
الحد والتمام القدر في كل الاعضا والحدود في كل الاعضا لان الارادة قد توجد  
بدون اعطاء الطبع او ميل معه فلا يكون شئ منها لازما لها فضلا ان يكون منها  
وذكر ان الاستدلال يرجع الى راحة الامر من التوسل من جهة الوجه لغير ارادة  
من غير توجع في طلب المخرج واعطاء دفع في كل الطرف والحد لا يكون ولكن يدور على  
بانه لا بد من مرجع حتى لو تباين الامر لم يستبعد مع احصاء احوال الامر وسلك احوال الامر  
وانما يستبعد عند فرض التباين في مواسم السلم والوقوع والامام يربط بين العزلة والبا  
وكل التبع ليس له الارادة من غير حجاب واعطاء دفع في كل المعنى فالارادة عند  
صحة ما سيجد على كل احد مقتدر من النظم والترك وهذا مع الصحة المحسنة للحد في  
القدرة والوقوع وهذا التبع لا لا ينفك كونها من الاعضا والحد لا ينفك كونها  
كذلك لا ينفك كونها متعلقا بالحد وان يكون صفة معلوم بالحد وغيره فيكون  
من ثباتها الرجوع والتخصيص لا حد في المقدور وعمره وليد اجاز ارادة الكون والموت  
فصل في ان متعلق الارادة على هذا التبع لا يكون الامتداد مع متعلقها بالارادة  
او الكرامة وما عكسها لا اذا جعلت ما من مقتدرات العبد قبل ان يسلط عليه ما قبل  
في التبع من الارادة والشهوية بان الارادة قد تعلو بالارادة وما كرامة بان لا يسلط  
ارادة الشئ لو كرامة له وكذا الكرامة ولا يلزم منه كون الشئ هو له او كرامة له لان  
ارادة الكرامة وكرامة الارادة لا يوجب له الكرامة وكرامة المراد وهذا خلاف  
الشهوية فاذ لا مع الاستثناء لان الشهوية ليس الا مع الارادة كما قيل لبعض الشئ  
شبهه بها ان الشئ ان استثنى كذا السوء لا تعلو بالسوء والفلا سفة  
يعني انهم لا يذهبوا الى ان السوء موجب بالذات لا على الاخر والارادة تعلو  
ان في شئ الارادة عنه ساءه والافلا لا تعلو بالاحداث والاحداث كرامة  
على وجه لا ينافي كونه موجبا فقولوا ان الارادة تباين على العلم بانه عند العالم كمال وحده  
من حيث هو كذا كل نوع العلم يكون العقل ما لا يسلطه كذا كان وكل العلم سببا

لعدد وورد كل النظم عنه حال كونه غير مغلوب في ذلك ولا مسكرة واسلكه عالم بذلك فيكون  
مراديا واعتراض بان الارادة والكرامة لو كانتا نوعين من العلم لا يخلو عن العلم بالارادة  
بالعلم لان الحركة بالارادة ما حرم في تعريف مطلق الجوانب فاجاب بان المراد بالارادة  
المتحركة من الجوانب حالتها قبل ان تكون الفعل او التبع ومن صفته من الواجب  
البحر انما ذهب الشئ الاخرى واساعد الى ان ارادة الشئ نفس كرامة ضد اولو كانت  
غيره لان اما علمها او صفاد او محالها والكل باطل بالالزام فلا ان المعارض ان  
استويا في صفات النفس لا بالحاج الوصف الى جعل امر زائد لان الله لا ينفك والصفة  
والوجه والشمس له خلاف الحدوث والحدوث كمالا كالباطن والافان سافا بانها  
تعد ان كرامة الباطن والاشياء لان كرامة السوء والخلافة واما بطلان الالزام فلانها  
لو كانتا ضدتين او متضمنتين لاعتبارها مع هذا طاعة لزم وفاد او لو كانتا مع الضدين  
لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر ومع خلافة لان هذا شان المعاني كرامة السوء كرامة  
للخلافة في جميع مع ضد الذي هو المحرم ومع خلافة الذي هو الرادى فليز جواز اجتماع الارادة  
الشئ مع ارادة ضد لان ضد كرامة الضد ارادة الضد واجب ان عدم الاتحاد والاستدراك  
التباين ليلزم احد الامور السبعة سلكا لكن لا يلزم جواز اجتماع كل من المعاني مع ضد كرامة  
لجواز ان يكونا مسلما من واصل اجتماع الملتزم مع ضد اللازم فامر او ضد الامر  
لامر واحد كالتكلم والظن فاجتماع كل مع ضد الآخر سلم اجتماع الضدين وتعد  
بان شرط ارادة الشئ وكرامة الشعور به ضروري وقد يراد الشئ او كرامة من غير شعور  
بضد ما راد الشئ لا سلم كرامة ضدته وهذا ان يكون نفسه الا ان تعالى الحركة  
بها صفا على سائر الشعور بالضميمة انها نفس كرامة الضد المشعور به فالافلا مع الاستدراك  
كون الشئ نفس الشئ بشرط واصل العلم بالعلم في الاسلام فذهب السمتى والنوا الى  
لان ارادة الشئ سلم كرامة ضدته المشعور به اذ لو لم يكن كرامة بل مراد الزم ارادة الضد  
ويجوز لان الارادة من العلمين بالعلمين صفات واما واجب مع مقتضى جواز ان لا تعلو  
بالضد كرامة الارادة كرامة من الامور المشعور بها واما ان يكون كل من الضدين مراديا  
وجرارة على السوء او مع تفرع احد ما كسب فيه من غير راد وايضا لوجه ذكر كرامة الشئ  
مسلمة لارادة ضدته المشعور به سلم من ارادة الشئ الذي راد ان يكون كل منهما



ما لم يحدث هذا الجبل واجباً بالاعتقاد في اعطاء السمع او طنة من غير ما لو لم يكن  
كسب كل وصول كل السمع الى الاله او الى غيره من غير ما من تعجب او معارضة وما ذكر من الميل  
انما حصل من الاعتقاد على حصول كل الشئ في ذاته فانه كما استوفى الى الحسب لمن لا يحصل له اما في  
الحال والامر القدر في كل الاعضا والذكور في طلب الحيوان لان الارادة قد توجد  
بدون اعضا والسمع او ميل سمعه فلا يكون شئ منها لازماً لهما فضلاً ان يكون منهما  
وذكر كافي الاستدلال في حقها الى راحة الامر من المتوسل من جميع الوجوه في حلاله  
من غير توقف في طلب المرجح واعضا في كل الطرف والمعدلة سكون وكن في دعوى العرو  
بانه لا بد من مرجح حتى لو تباين في الامر لم يستبعد مع احاد احكام من وسلك احد الطرفين  
وانما يستبعد عند فرض التساوي في مولا سلم الوقوع والاصحاب في عيون الفرضين بال  
وكل الترخيس ليس الا ارادة من غير حجاب واعضا في كل المعنى فالارادة عندتم  
صفة بالسبح العالي احد مقتضى من العقل والترك وهذا مع الصفة المصداق للحدوث في  
القدور والوقوع وهذا السبق كالا لسمع كونها من الاعضا واداء البيل كل لا ينفذ  
كذا لا ينفذ كون مسبقاً مقدراً لجواز ان يكون صفة معلوم بالمقدور وغيره فيكون  
من ثبات الترجيح والخصيص لا حد في المقدور وعمره ولهذا جاز ارادة الحق والموت  
مطلقاً قبل ان يتعلق الارادة على هذا السبق لا يكون الامتداد اعم من علمها بالارادة  
او الكرامة وبالعكس الا اذا جعلت بها من مقدرات العبد باقدار الله ومع ما قيل  
في الفرق من الارادة والشهوية بان الارادة قد تعلو بالارادة وبالكرامة بان يكون كرامة  
ارادة الشئ لو كرامة له وكذا الكرامة ولا يلزم منه كون الشئ امره او مكره ما حالان  
ارادة الكرامة وكرامة الارادة لا يوجب له الكرامة وكرامة المراه وهذا كلام  
الشهوية فانه لا يمنع الاستنها لان شهوية الشئ لا يمنع الارادة كما قيل في بعض النسخ  
لشبهه حال الشئ ان استشهد في كذا السوء لا يعلو بالسوء والفلا سفة  
يعني انهم لما ذهبوا الى ان الله موجب بالذات لا على الاضمار والارادة وعلوا  
ان في شئ الارادة عنه كساعة والحق لا يخالف ما حال الجادات حاولوا اثبات كونه مراه  
على وجه لا ينافي كونه موجبا ففهموا ان الارادة تجماع من العلم بامر عند العالم كمال وحصر  
من حيث هو كذا كذا لو علم العلم يكون العامل عالما ما سئل ان كان ذلك العلم سببا

لصدور ذلك الفعل عنه حال كونه غير مغلوب في ذلك ولا مسكراً واسمك عالم بذكره فيكون  
مريداً واعترض بان الارادة والكرامة لو كانتا نوعين من العلم لا يخصص لذي العلم والارادة  
بطلان لان الحركة بالارادة فاحتمل في تعريف مطلق الحيوان فاجابوا بان المراه بالارادة  
المتحركة من الحيوانات حالة ميلاته الى الفعل او الترك وفي مقتضى الواجب  
البحر ان الله في شئ لا شئ في سائر الالهة الشئ النفس كرامة ضد اوله لو كانت  
غيره لكان اما مالم لها او مضاد او مخالفاً والكل باطل لما الملازمه فلان المخالفين ان  
استوباني صفات النفس اي في الحاجات الوصفية الى جعل امر زائد كانه لان الانسان والحسنة  
والوجه والشيء له خلاف الحدوث والوجود في سلطان كالباطن والافان سابقاً بينهما  
فقد ان كاسوله والباض والاشياء لكان كاسوله والخلافة واما بطلان اللازم فلانها  
لو كانتا ضدتين او متضمنين لامتنع اجتماعهما وهذا ما مرزوماً وادوا لو كانتا في النفس  
بجواز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر ومع خلافة لان هذا شأن المتماثلين كاسوله في الحاد  
للخلافة فيجتمع مع ضد الذي هو الموصوف مع خلافاً الذي هو المراه فيلزم جواز اجتماع اوله  
الشئ مع اوله ضد لان ضد كرامة الضد ارادة الضد واجب ان عدم الاتحاد والاستدراك  
التحاييل ليلزم احد الامور الثلاثة سلمه لكن لا يلزم جواز اجتماع كل من المتماثلين مع ضد كلاهما  
لجواز ان يكونا متلازمان وامساع اجتماع الملتزم مع ضد اللازم فامر او ضد من الامر  
لامر واحد كالتكلم والظن فاجتماع كل مع ضد الآخر سلم اجتماع الضدين ووجود  
ما من شرط ارادة الشئ وكرامة الشعور به عزون وقد مر ان الشئ او كونه من غير شعور  
بضد فانه الشئ لا سلمه كرامة ضد ففصل ان يكون نفسه الا ان قال المراه  
بها مع ما على تقدير الشعور بالضميمة انها نفس كرامة الضد الشعور به والافلا مع لاسهراط  
كون الشئ نفس الشئ بشرط واحلف العالمون بالسفارة في الاسلام فذهب المتأخرون الى ان  
لا ان ارادة الشئ سلمه كرامة ضد الشعور به اذ لو لم يكن كرامة بل مراه لزم اوله الضد  
ومع لان الارادة من المتعلمين بالضميمة مضاد ما وان واجب منع المقدس لجواز ان لا يعلو  
بالضد كرامة الارادة كمنه من الامور المشعورة باجواز ان يكون كل من الضدين مراه كانه  
وجد ارادة على السوء او مع ترجيح احد ما كسب فانه من غير راجح وايضا الوجه ما ذكره لكان كرامة الشئ  
مسلمه لارادة ضد الشعور به يلزم من ارادة الشئ الذي له ضد ان يكون كل منهما



كرونا كونه ضد المراد ومثل الكونه ضد الكون ولا عمل لا سفار جيتس او فخصل العوى بالهضوة  
واذا جاز ذلك فهو زائد على كل من الصفات بل لا يعمل في موضع اخر حكم الناحية الاستزام المذكور ان  
يكون كل منها كرونا ايضا بل لا يعمل في موضع اخر كما ذكرنا في موضع ماكم جعلون متعلقا بالارادة  
معارنا بالفلز من ارادة الصفات اجتماعها كان كلا على السند ان الصفات لان القول بان متعلق  
الارادة الى كونه لا يكون الا مع وجود المراد معارنا بالارادة حتى لا يعمل الفعل العوى المستفاد ويكون  
كل من ذلك من قبيل المعنى ون الالاف في الفاعل العوى والحق ومنها القدرة لفظ  
القول على الصفات التي يمكن الحيوان من مراد الافعال شاذ ومما يلها الصفات وقد قال الصفات  
المؤنزة مفسر صفته في هذا السفس في اني اؤنس حيث هو لفظي قوله في اني اؤنس بوجوب الجائز  
المؤنزة المتأخر وقيل بجيبه استعاره كلفى الشافعي كلفى العار والظبي على اني فون من صفته  
عالم بالصماء وسائر من صفته جسم متعلق بما طافه من الدوا او هذا بالنظر الى ان لا طلاق  
والا فاعلم المحقق ان اني الشافعي اني الشافعي ولو قيل اني الشافعي في لفظ الاطلاق وسطر  
الصفات كان اقرب من النوع التي هي صفات المؤنزة اما ان يكون مع قصد شعور بانها اولاد على  
التقدير فانما ان يكون انار في كل اولاد الا في وفي الصفات المؤنزة مع التصرف والشعور والصفات  
الامار والافعال هي النوع الحيوانية المسماة بالقدرة والناشئة وهي النوع المؤنزة على سبيل القصد  
والشعورية هي النوع النباتية كمن على نهر واحد من غير اختلاف في امار هي النوع الملكة والناشئة  
وهي الامار لا اماره افعال مختلفة لا على سبيل القصد والشعور هي النوع النباتية والرابعة وهي مراكم  
على نهر واحد من القصد والشعور هي النوع العنصرية ومنه كل من اني لم يوضع على سنة لفظ  
الصفه وهي الجبدي المؤنزة للافعال واما ان الكل منها او بعضها مبادي من قبيل الجواهر  
سبي بالصور النوعية والعنصرية وكل من اني قد سار في اساق القوي الملكة والناشئة  
اذا ارادنا غير العنصرية والصور اذا نزلت من افقها غير بعضها كون النوع قدرة معارها  
تقصيد الشعور من القدرة صفته بكونه لا الاله في من الصفات لا لا نزلت كالعلم  
واما نزلت على وفي اللدلة كالقوي النباتية والعنصرية واما العنصرية والصور النوعية التي هي  
من قبل الجواهر فلا تشملها الصفات واعتبر بعضها اختلاف الالاف فصفة القدرة لصفة يكون بهذا  
لافعال مختلفة فالنوع الحيوانية يكون قدره بالصفات معارها القصد والافعال النوع  
العنصرية لا يكون قدره بغير من الصفات التي هي مراكم وهي النوع الملكة قدرة بالصفات كقول

دون الله والناشئة بالعنصرية هذا فامر من الصفات في عدم من وجه فان قيل القدرة لا اماره  
فمؤنزة عند السفس فلا يخلو من الصفات على السبيل لمرادنا بالصفات على السبيل لمرادنا  
صفته من اننا الشافعي والابا على ما صرح به الاخرى حيث قال القدرة صفته وجهه من صفته  
ماي الاكاد والاحداث بها على وجه تصور من قامت الفعل بدلا عن الزك والترك ولا  
عن الفعل والقدرة اى اونه كذلك كمن لم يؤنر لوقوع متعلقا بقدرة الله على كسب اني الله  
تعالى وبهذا سند مع ما قال لا بد من القول يكون فعل العبد بقدرة على ما هو مذهب المعصية  
او سفي قدرة العبد مثلا على ما ذهب اليه هم من صفات مع النوع العنصرية هي حركي العنصرية  
والبطش في حركي السقوط والنزول والحاصل اننا طعون بوجه صفته اننا الشافعي  
والسفس في اننا الشافعي في ان لا يؤنر بالصفات في النزاع في اننا بدون اننا بغير  
بالفعل بل سفي قدرة والقول لفعل مقدم قدرة الله مع حدوث المقدورات على ما هو  
رابا وبشيت القدرة اماره قبل الفعل على ما هو في المعرفة بكونها وكرونا **والوحدان**  
لشبهه بغيره على ان طريق معرفة القدرة هو الوحدان على ما هو في الالاف وانما قال العبد  
بغيره من ان صفته ما يمكن من حركة البطش في مراكمها دون الرعي لا العلم سالي الفعل  
من بعض الموجودين وعدده على الفخر على ما ذهب اليه بعض المحررين لان المجموع قادر عندهم  
مع عدد النظر الا ان يقال الفعل سالي من على تقدير ابرار سماع المتكلم قال وساتي من الجاهز  
تقدير ابرار سماع الجواهر لا يتناول الفعل سالي من المجموع وهو محال في ذاته وصفاته وانما الشعر  
في امر من خارج خلافا لجاهز فانه سفس من صفته ولا العلم يعني الشفس واسفا والافا  
منه على ذهب اليه الحاي لان النام كذا كذا وسفي ودلا ان يقال النوم اذ في الوحدان  
كاد ان على اننا صفته ابرار على المزاج الذي هو اماره من الكائنات المحسوسة وليست بطريق  
القصد والاختيار وعلى سلامة الصفه وليست من قبل الاجرام على النسب لافعالها وسنام  
من ان القدرة على البطش هي ابرار السلامه على المشي هي ابرار السلامه وهذا ما قاله القدرة بغير  
الافعال وان فسرها صفته في العاد فهو مذهب الجاهز وما قبل اننا صفته القدرة فانا صفته  
في القدرة بغير المقدور سالي كقول الفعل كسب يمكن العا على من سركه وذهب سفي العنصرية  
لا انها عبارة عن سلامة الصفه من الالاف واليه مال الامام الرازي واعترض على ما ذكره  
القوم من اننا بغير الضرورة من حركي البطش والرعي وما ذكره الا بوجه صفته بسلامة



البينة بوجد لبعض الافراد دون البعض كالقدرة على الكذب بان الاضمار قبل الفعل  
باطل عندكم ومعه منع لامتناع العدم حال الوجود وايضا حصول الحركة حال باطن اسدك فرك  
وقبله محاربا من الاختيار وايضا حصول الفعل عند استواء الوجود في محاربا وعند عدم الاستواء  
بجانب الراجح وينتج المرحح فلا يثبت الكثرة والجواب ان القزوي هو السزوي فيمكن ان يكون  
الفعل والترك بالانظر لا من جهة الباطن مع قطع النظر عن الامور الخارجة بخلاف حركة اللاتقي وقوله  
ان الوجوب او الامتناع كسب الفعل المنطوق وصف الوجوب او العدم او كسب ان كسب خلقه  
اول خلقه او كسب قبحه وهو ان الفعل والترك لا ياتيان في الطرفين بالنظر في نفس  
القدرة **الثاني** المسمى انما اصله اني ان الاستطاعة اي القدرة الحادثة على الفعل يكون  
قبل اوجده فثبتت الاشاعة وغيرهم من اجل السنة الى انما مع الفعل لا قبله واكثر المعزلة  
الانما قبل الفعل في اصله اني انه قبل ما لا حال وجوه المعزلة واما وجوه كاول  
ان القدرة عرضي العرضي لا ياتي زمام بل كانت قبل الفعل لا بعدت حال الفعل فلم  
وجوه المعزلة بدون القدرة والعلو بدون العدم وهو محال ولا يخرج المعزلة بالقدرة  
القدرة لانها ليست من قبيل الامراض في احب بعد سلم امساع نفاها الوصل بان الحال موجود  
العلو بدون ان يكون له علم اصلا واللازم هو وجوه بدون معارضة العلة بلح سوما  
واستحالة ذلك من المسامحة ولو سلم فجز ان مقدم القدرة وكذا من كونها ما تجد  
الامساع على الاستمرار الى انما الفعل لا يثبت العلم والعلو المعنى في كون محال لا مزاج  
في جواز سبقها على علمها بما وفه سطر لان وجوه المعزلة ربح اما بالقدرة الزايلة فيكون  
المعزلة والاحاصلة وهو المطلوب ثم لا يخفى ان الكلام الزايم على من يقول سائر القدرة  
الحادثة ان الفعل حال عرضي مع كسب الاحتمال والوجود والعدم ولا شيء من المسمى المعزلة  
وقاما الثالث لو كانت القدرة قبل الفعل كان الفعل قبله وقوله كذا محال  
لان لا يري من فرض وقوعه كون القدرة معه لا قبله منف والوجهان مسافران وجوا  
بعد المنقضي بالقدرة القديمة ان لا يريد امتناع الفعل حال العدم وقبل حدوث امساع  
مع وصف كونه معدوما وغير واقع سلم كذا لانها المعزلة واما كان الحصول في العار  
وان لا يريد امتناع في زمان عدمه وكونه غير واقع فمنع بل يمكن بان يحصل بدل عدمه  
الوجود كما هو ان سائر الكائنات في هذا الكون فبما في بعض القصور وبسبب كذا محال

المفهوم وفي زمانه بان نزول القصور وحصول القيام واصح المعزلة بوجوه الاول  
ان القدرة لو لم تتعلق بالفعل الاحال وجوده ووجوده لزوم محالات الاول انما هو الوجه  
وحصول الحاصل لان هذا مع يتعلق القدرة انما بطلان المكلف لان المكلف بالفعل  
انما يكون قبل حصوله فزود ان لا مع يتعلق حصول الحاصل فان كان الفعل قبل الوقوع  
غير مقدور وكانت جميع المكلف الواقعة بكسب لا طاق وهو باطل لانها في لان العالم  
بجواز لم يقل بوجوه معضلة عن قوله الثالث كون جميع المكلف الواقعة بقدرة الله كونه  
لان المعزلة لا تاتي في الزمان بالقزوي فان قبل المعزلة لا يقولون بالقدرة القديمة فلهذا لا  
بل انما ساعدون في كونها صفة زائدة على الذات ولو سلم فكون الزايم والجواب  
عن الاول بعد تسليم ان معنى يتعلق القدرة الحادثة بالفعل انما هو ان المسحوق انما هو  
بوجوه حاصل بغير هذا الاحاد واما هذا الاحاد فلا بد عن كذا ان من يقول بكون القدرة  
مع الفعل لا سطر من المكلف بان يكون مقدورا بالفعل حال المكلف بان يكون طر  
المقدور ومن المكلف مقدورا في الجملة كما بان الكافر خلاف خلق الاجسام ونحوه مما لا يحصى  
يتعلق قدرة العبدية اصلا وقريب من هذا ما قال ان مع كون المكلف بمسقطها  
بالقدرة ان يكون ملوا وضد مسقط القدرة ومنها قد تعلقت القدرة بركة الالاء  
مخلاف خلق الاجسام ونحوه مما لا يحصى يتعلق قدرة العبدية اصلا وعن ان المسحوق بالقدرة  
وانما هم لو كانت القدرة القديمة والحادثة متماثلين لندم من كون الناس مع الفعل لا قبله  
كون الاول كذا وقد كانت الكلام انما هو في يتعلق القدرة واللازم هو سائر القدرة  
وكونها قديمة سابقة لا ساق كون يتعلق مقارنا حاد ما ولا يري من كون يتعلق القدرة  
القديمة مع الفعل عدم الحاد او حدوث القدم ولو حمل ما قال للمعنى ان القدرة  
القديمة وان كانت مسطرة على صفة المقدورات في انما يتعلق بالافعال الممكنة والفعل  
في اللازم غير ممكن فلا يتعلق به في اللازم بل في اللازم ان على هذا المعنى ثم لم يرد عليه عرض  
الواقف بان في الزمان ما الزمة المعطل مع بان سبب في القدرة القديمة بل في  
الحادثة ايضا بسبب آفة وبان الفعل في اللازم وان امسح كذا يمكن فيما لا يزال في زمان  
سابق على الزمان الذي في جودته فيا يتعلق القدرة به فلو لم تمت الحادثة لزم كون الفعل  
في الزمان السابق دون اللاحق ثم يري ان الكلام في يتعلق القدرة بالمعنى الذي هو صولنا







النوم المتفرقة لاختلاف في حركات بعض الاعمال على النام واسمها بالكره واختلفوا فيما يصدر  
المختر له وبعض اصحابنا الى انه مقدر له وان النوم لا ينفك عنه فانه الاستعداد لاجل ان يتأهب  
الى العمل وكما تعلم والادراك وتوقف العاقل على بعض الاعمال في الفترات بوساطة وسائط  
لانقول الكتاب ذكرنا وصفا وما الخلق يورد ان من الكسبة النقص في الخلق ونفسه  
ملكه يصدر بها على النفس انما هو سهل من غير تفرق فكل راحة من صفات النفس لا يكون حلقا  
كفنت الحليم وكذا الراح الذي يكون بعد الاعمال الجوارح بسهولة فكل الكسبة او يكون سببه  
في النقص والعجز على السواء كالقدرة او تصوره في صدور الفعل عنه الى كونه روي كالحمل اذا  
حاول الكرم وكما كرم اذا اقتصر العطاء بالسنة ولا كانت القدرة تصدر عنها الفعل لا بسهولة  
واسماه عن رويه وكانت سببه الى طريق الفعل والترك على السواء حكم بانها معاد الخلق معناه  
منه يورد وهذا ما قال في التور ان القدرة معاد الخلق معناه واحكامها ومنها الى  
من الكسبة النفس في اللذة واللام ويصور مما سبب كسب الوحد انما وقد نسي ان هذا الى  
السر في الحقيقة معاد الادراك الكلام من حيث هو ملائم واللام ادراك النام في من حيث هو  
واللام للناس كالمختص بالامر الا ان كان كسب الخلق في اللذة والقدرة والاشياء على ما  
عليه بغيره وقد يجهل ان الشيء قد يكون ملائما في وجهه ووجهه فادراك لامي في اللام لا يكون  
لانه كالتصور او لا يملكه بالخلق بالادراك الوصول لادراك اللام لا الى الخرج صورته فان كسب  
غير اللذة ولذا كان الاقرب ما قال في سبب ان اللذة ادراك ونيل الوصول ما هو عند المدرك  
كالخروج من حيث هو كسب واللام ادراك ونيل الوصول ما هو عند المدرك اذ في من حيث  
هو كسب في كسب الادراك النيل الى الاشياء والوجدان لان ادراك الشيء قد يكون كصورة  
مما هو عليه لا يكون الا كصورة له والقدرة لامي كصورة لادراك اللذة بل انما هي كصورة لادراك  
وذكر الوصول لان اللذة ليست هي ادراك الوجود فكل بل هي ادراك حصول اللذة للذات ووصول  
اليه والفرق بين الكمال والخير هو ان حصول ما سبب الشيء وبل هو من حيث هو صفاته ما  
لكن الشيء من القوة لا الفعل كماله وحيث كونه موزن اخر من المعية كاليته وخيرته بالمكان  
لا المدرك لامي في اللام لانه قد يفتقد الكمال والخير في شيء فليكنه وان لم يكونا وقد لا يفتقد  
فليفتقد في ملائمة له ولها كسب في شيء معنى لانه لا يفتقد واللام لوي دون غيره وبالعكس  
فكل من اللذة واللام نوع من الادراك اعلم انه اضاف الى ملائم او مضاف كسب بالمكان

الى الكسب واصحابه ووجدان لذات الملائم والملائم من حيث هو كسب في كسب بالمكان  
الحاصلة منه وبقيت كسبه في كسب ما قال ان الرضي قد يملكه بالخلق مع ان اللام لا يملكه بل  
معه وسبق عن الادراك ومن الملائم وتنفقه وذكر الامام بعد الاعتراف ان اللام واللام صفة  
عنان عن التوقف انما يجد من النفس حاله سببه بالذات ويورد ان هناك ادراك اللام  
لكن لم يثبت لنا ان اللذة نفس ادراك الملائم ام غير وسبق عن العاقل في كل مع معلولة  
لام لا وسبق عن المعلولة بل كسب حصولها بطريق اخر ثم قال والا فربما ان اللام ليس  
هو نفس ادراك النام في ولا هو كسب في حصوله لان السبب في الطبقة قد يفتقد بان سبب الراح  
الربط غير موطن ان هناك ادراك ام غير طبيعي سنكلم على ذلك في غير محله وذكرنا ان اللذة  
عبارة عن التبدل والافق عن حاله غير طسعة الى حاله طسعة في مرجع حاله في موضع من  
من كلامه وهو موطن الخلاص عن اللام وذلك كالكامل للوجع والحاجة لغيره التي او عنه ابطله  
ابن سينا وغيره بان قد يحصل اللذة من غير سببه الم والحالة غير طسعة كافي معناه  
قال ومطالعة حال من غير طلب في شوق لامل المنفصل لامل الاجاز ان لم يخطر وكما قال  
قط لا جنياب ولا كسب وكذا في ادراك اللذة الخلاوة اول مرة وقد حصل وكل التبدل  
من غير لذة كافي حصول المعية على التدرج وفي ورقة السجلات من الطعام والراح  
والاصوات وغيره مما من غاية الشوق الى ذلك قد عرفت ان غل عن الشعور و  
الادراك قالوا وسبب السبب السبب بالعرض مكان ما بالذات فان اللام والذات لا ينفك  
الا بالادراك والادراك كسب حصوله ليس لا كسب الا بالانفعال عن العند ولذا كسب في  
استمرت الكسبة الموجبة لذلك لم يحصل الانفعال لم يحصل الادراك لم يحصل لذة ولا اللام وبالجملة  
فلم لم يحصل اللذة لا عند تبدل الحال لغير الطسعة طسعة انما في لاهية في امكان معارضة  
هذا الكلام بالنيل وفيها ما سبق من الوجوب ثم كل من اللذة واللام سبب  
في الكسب والعقل حسب الادراك فانه سبب السبب السبب السبب السبب السبب السبب السبب السبب  
كسب في حصوله لان في الخلاوة والقوة العصبية شعور غلبه والوهم بصورته  
مرجع الى غير ذلك واما العمل في ان يكون العاقل ايضا كالا ومولد سبب في ما سبب في الوجوب  
بغيره لا سبب في ما سبب في صورته معلولة المترتبة اعني الوجوب كسب مطابقة خالها  
عن جواب الطنون والادراك كسب مع مقلد مستعاد اعني الاطلاق ولا شك ان هذا الكلام







بالكلية وذلك اذا كان حدوثه بالترتيب فان الحادث منه او لا يكون قليلا جدا يستمر  
 ومما عاين في الزمان ان يكون الزمان على كل حال غير متغير بها وكذا في كل زمان واحد  
 فلو كان حدث فانه كثره تكون مدته كما تستمر اذ كان مادام محسنا واعلم ان الامام  
 انما انما في دفع الشئ الى اوله بالامام على كون التفرق بالاتصال بسبب الوجود فلهذا ان التفرق  
 يرافف الاتصال وهو عدم الاتصال على الصلة لكونه لا يوجب وجوبه ان الاتصال بالمراد  
 للتفرق ليس هو عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء على البعض فلا يكون عدما ولو سلم انما  
 يلزمه كون هذه العضو فاقده كمال الانسجام والحق ان ذلك من جهة التفرق فكونه موجبا لانه  
 يقع ان ليس هو متوسط المزاج وان كان متوسطا يلزمه من خروج الشئ العضو على كمالها  
 ولو سلم فالعدم لا يلزم ان يكون محدما لم يمنع كونه على التفرق ولو سلم فالمراد بالمتوسط  
 المعدل انما على اعداء العضو لقول الوجود لا الموزن للوجود والاسراع في ان يكون التفرق  
 كمن حصل اتصاله الوحد كسوء المزاج ومنها ان لو كان سببا للوجود لكان الانسان واجبا  
 في الوجود لانه واجبا في تفرق الاتصال واسطة الاعتناء والتخلل لان الاعتناء والنمو انما يكون  
 بنوعه العداء في الاعضاء والتخلل انما يكون بانفصال الاجزاء عن الاعضاء لا اتصال هذا التفرق  
 كونه في غاية العضو لا يولم ولا يحس بالسيما وقد صار بالواجب واما ما تقول في تفرق  
 ان كان صفة كثره محسنة كبره جدا ولو كان التفرق صفة ما كان مالموا فاعلم ان كل تفرق  
 كذلك لان حكم الاتصال واحد ومنها ان التفرق لو كان سببا بالذات لما تفرق عنه الاثر  
 بحسب الزمان واللازم بطلان قطع العضو بانه في غاية الحدة وقطع في غاية السرعة على كثر  
 منه بالام لا بعد لخطه فكل سوء المزاج وجوبا اما لا يمنع تكون تفرق الاتصال  
 سببا للوجوب بالذات انما تمام العلم كمن لا يملك الوجود من اتصاله على التفرق كمن  
 من التفرق اذا كان في عضو حاس مع الشئ النفس والنعور به من غير ان يصير بالواجب  
 ويستمر ان يترك من جهة كونه متافا كمنه العضو وهو مالم بالذات مع عدم التفرق على  
 سوء المزاج وان كان اطلاقه بواسطة ما يلزمه من فقد ان هذه العضو كمال الانسجام  
 يجوز ان لا يكون التفرق في الاعضاء والتخلل قد ركب الحس او يكون مالموا لا يفرق ولا يولم  
 او يكون اذ كان لا من جهة كونه متافا ويؤلف من جهة كونه متافا وما لا يبدل بقاء العلة  
 والتفرق ونفاها البقاء من النقصان وما ذكر من لزوم استواء التفرقات في الاحكام فاعلم

لا يفرق بين  
 التفرق والتخلل  
 في الاعضاء

الف فكيف التفرق الغذاء في ايام في اجزاء صغيرة مالم يفرق عليه البدن مصابا كثره  
 وقطع العضو ليس كل واحد قطع العضو سريعا بانه في غاية الحدة فان كان مع التفرق  
 والنعور فاعلم ان هذا الامام وان كان يفرق فلا اشكال لاسيما ان من اسرع كثره الى امر  
 اهم شريف كالتامل في مسألة علمه او شيب في اللعب والنعور او متوسطا لا يبدل بوضع  
 اقوى او الوقوع في مكره او الاعتناء بهم وسوى به بالادب والجموع والعطف في كثير  
 من المعجزات وكذا الاستعدادات ومنها ان لو كان سببا لكانت الجواهر العظيمة او في  
 ايلاما من سبب التفرق في التفرق في الجواهر كثره وجوبا ان ذلك انما يلزم لو كان  
 المصلحة التفرق الاتصال وليس لازم لو كان يكون لا يحصل بواسطة  
 السبب من سوء المزاج مختلف اقوى بانها من الجواهر العظيمة ومنها ان من التفرق  
 الشئ في الصحة والمرض اما الصحة فقد عرفنا ان سببا في اول التفرق بانها ملكه  
 او حاله يصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة وليست كلية او للتفرق في  
 للتفرق بل للتفرق على ان جنس العلة هو الكيفية الشئ سواء كانت راسية او غير راسية  
 ولا يخص بالراسية كاذم البعض على ما قال في الشئ انما ملكه في الجسم المسمى بصدر  
 عنه لاجلها افعالها الطسعة وعمل على المولى الطسعة غرما ووه فاول ما يوصف بالاسراع  
 وهذا ما قبل ان جنسها هو المسن بالاراد الملكة وليس هناك شك في ذلك للصحة والاعراض  
 على ما قال الامام ان لا يلزم من الشئ في ادراج الصحة كماله او الملكة في شئ من  
 مقومات الصحة بل في بعض عوارضها لان المسمى بالاراد الملكة انما هي عارضة  
 الرسوخ وعدمه وانما عدم الملكة على الحال في الذكر كمن انما متاخرا عنه في الوجه ومن  
 تكون الكيفية ولا حاله يصير ملكه لان الملكة لا يوصفها ان من المسمى بالاراد لانها اغلب في  
 في الصحة وقال الامام لانها لم يقع اختلاف في كونها صفة بخلاف الحال ولانها غالبة  
 الحال والغاية مقدم في العلية ولهذا التفرق يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوان  
 وما ذكره الامام من انه سأل في صحة النبات ايضا وهو مالموا لكان افعالها من  
 الخشب والهمم سليمة ليس مستقيم لان الحال والملكة انما يكون من الكيفيات النباتية  
 المختصة بدواتها لا من الحيوانية على ما قرره وجوبا وعلى هذا يكون في بعض الشئ انكر  
 الامام لان يولم بالملكة والحال الراعي وغير الراعي من مطلق الكيفية او يولم بالاس

اقول ما ذكره في الفصل الاختياري  
 المسبوق بتصور الغاية والقيمة  
 ليست كذلك



في هذا الكتاب  
من كتاب الكليات

اعلم من الحيوانية والنباتية وكل ما خلاص الاصطلاح واما ما ذكره موضع لفهم العاقل  
ان الصفة يثبت ما يكون بغير ان في مزاجه وتكوينه بغير ان يكون له الافعال كلها فكل  
سليم فمن على ان الصفة الموت عنها في الطب هي صفة الانسان والمراد بغيره كالفكر و  
سلامتها خلوصها عن الآفة وكونها على الحيوان الطبع على ما سبب المعنى لا يكون بغير  
صحة البدن والعصوبة يعرف الشيء بهذا اما قال الامام ان الصفة في الافعال اسر  
محسوس وفي البدن غير محسوس وتعرف غير المحسوس بالمحسوس حائز واما الاخر فان  
قوله يصدر عنها الافعال مستر بان المبدأ من كل الملكة او الحال وقوله من الموضوع مستر بان  
الموضوع اي البدن او العضو فاجب عنه بوجهين احدهما ان الصفة مبدأ فاعمل  
والموضوع فاعمل والمفعول كلفه يصدر عنها الافعال الكاسية من الموضوع الحاصلة في ذاتها  
ان الموضوع فاعمل والصفة واسطة بغيره العلة الفاعلة والمفعول يصدر لاجلها واسطتها  
الافعال من الموضوع وكيفية ان القوى الحسنة لا يصدر عنها افعالها الا بوسيلة موضوعها  
فالشيء هو النار والبارية علة لكون النار هي فالحاصل ان الصفة علة لغيره في البدن  
مصدر الفعل السليم وهذا المعنى واضح في عبارة العاقل في التوفيق واوضح منه في  
عبارة الشفاء لان الامام اوضح في التعليق من الشفاء من غير ان يذكر في الاصل كصحتها  
في غاية الظهور والامام انما اورد في عبارة الاولى ما ذكر في المواضع ان الصفة الملكة  
او حاله يصدر بها الافعال عن الموضوع لها سلمه وان الامام اورد عليه هذا الامر  
ليس على ما سلف واما المراد من قوله ابن سينا بانه صفة مفارقة للصحة ان الملكة او حاله يصدر  
عنها الافعال من الموضوع لها سلمه وفي كونه موضع من الشفاء ان المرض من حيث هو غير  
بالحقيقة فهو عدم لست اعم من حيث هو مزاج او الم وهذا مستر بان منها ما بل الملكة  
والعدم ووجوب الموضوع من كلامه على ان الملكة مالم يولد الصحة عند منتهى مبدأ  
سلامة الافعال وعند المرض ينزل ملكة له ويحدث عنه من هذا فلا بد في الافعال ان  
جعل المرض عبارة عن عدم الصحة الاولى وذلك لانها في نفسها مالم يولد الصحة وان  
جعل عبارة عن سلب الصحة الثانية مالم يولد الصحة وكانه يريد ان لفظ المرض مشترك بين  
الامر من اوصفة في احد ما محاذ في الامر والامان لا شك في حاله واصل ان منها ما يولد الصحة  
والملكة كسب التحسين وهو العرف الحاض على ما مر وما بل الصفة كسب التحسين وهو العرف

العام لان المشهور ان الصفة من امر ان ينسب الى الموضوع واحد ولا يمكن ان  
يتمها كالمزاجية والفردية لا كسب التحسين لئلا يكون كونهما موجهين في غاية الصلة فيكون  
جس قريبا وقدره في ذلك ابن سينا حيث قال ان احد الصفتين في النضار  
الشيء هو ان يكون علة الاخر كما يكون في الحركة والمرض للصحة كسب قوله منتهى مفارقة  
ربما يستويان المرض ايضا وجهي كالصحة والاشياء في ان منها غاية الخلاف في ان  
ان يجعل الصفة كسب التحسين مستر بان كسب التحسين هو الكيفية السالبة واعتبر من الامام  
ما لم يقتضها ان اجلس الامراض المفردة بغيره سواء المزاج وسواء التركيب  
ونزق الاتصال ولا ينبغي منها بدخل كسب الكيفية السالبة المسماة بالمال او الملكة  
اما سواء المزاج طلاء اما نفس الكيفية العنصرية التي لا يخرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح  
به حيث قال في حاشية ان كذا او كذا او من الكيفيات المحسوسة واما اصناف البدن  
بما هو من مقوله ان سفعلا واما سواء التركيب فلاما عبارة عن مقدار وعود  
او وضع او شكل او انداك في كل بالافعال وليس من منها داخل في المال  
والملكة وكذا اصناف البدن بما هو كسب لان المقدار والعدد من الكميات والوضع  
مقوله براسها وان كل من الكيفيات المنخفضة بالكميات والاتصاف من ان سفعلا  
ولم يرض للاسناد وكانه كعمل من الوضع او ان سفعلا واما نزق الاتصال  
فلاما على ما دخل كسب مقوله اصلا ولفظ الم يدخل المرض كسب كماله والملكة لم يطر  
الصحة كسبها كونه صفة لها هذا حاصل بغير الامام لا ما ذكر في المواضع من ان هو  
المزاج وسواء التركيب ونزق الاتصال اما من المحسوسة او الوضع او عدم فانه اصناف  
مختلفة والعذر بانه لم ينفذ ما في المحتملات لطهور سلطانها طاهر سلطان لان قول  
سواء التركيب المقدار كسب بالافعال او عدد او وضع او انداك في كسب كسبها  
للمتلات بل لا تسمي بغيرها ابعد سلمه كونه الصفة صفتا ان سلمه  
لا سواء المزاج وسواء التركيب ونزق الاتصال اسم والمقصود ان كسبها بانه  
محصل عند طين الامور وتقسيم باعتبارها وهذا ما قيل انها موضوعات الخلق بلها  
اسم الانواع وفي كل كسب كسبها على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه  
من المحسوسات ثم المعبرة قد اختلفت بنوع الواسطة بين الصحة والمرض







ان اللون قد سجد في حق الجسم ان الكلام في كسفة الغزاة لولا اعتبر تركيب الكيفيات  
المختصة بالكميات بعضها مع البعض فكان هناك اقلام السامي مع انهم لم يقدروا بانها لم يقدروا بانها  
من انواعها والحوادث انهم لم يقدروا لاجتماع اللون او الصفات او الاسماء او الالحاء او الوجود  
او الفردية لما عرّفوا ذلك بان ان عرّفوا اللون لا تصور الا حيث يكون هناك جسم  
طبيعي كالألوان المختصة بالكميات فانما انما سجد في المارة في الوجه دون التصور  
على ما عرّفوا في قسم الحكمة الطبيعية والرياضية واللاهوتية والحوادث الامور العارضة للكمية منها  
ما هي عارضة لها سبب ان كية كالاسماء والالحاء والزوجية والفردية وهي التي  
عنها في قسم الرياضيات ومنها ما هي عارضة لها سبب ان كية مني مخصوص كالخلة وهذا الثاني  
الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم حتى في ان الخلة مجموع الكل واللون او الكل المنقسم  
الى اللون او كية حاصلة من اجتماعها وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حد ما وبعضهم  
الجهل على ان الكل من الكسفات بناء على انه الله الحاصلة من احاطة الحد والحد بالكم ليس  
السطح الموضوع يكون من الكم على ما تنويع من قسمه الى الدائرة والمثلث والمربع وغيره  
ثم بعد الدائرة بانها سطح كيط به خط في وسطه نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك  
الخط متساوية وتسمى للمثلث بانها سطح كيط به خط به خطوط وتكون كل الى ان الشكل متساوي  
الشكل واما حصة فانما تنقسم الى الاسطوان والمثلث والمربع وهي المسماة الحاصلة  
للسطوح المذكورة وليس ايضا عبارة عن الله الحاصلة بسبب اجتماعها والجسم بعضها  
على البعض في الامور الخارجة لتكون من سطح الوضع على ما نعلم بانها من قوه ومال اليه  
الامام وقد كان لان الحد ليس له الجسم والسطح فان قيل ان نسبة ما هو في مفهومه  
ولاشئ من الكيف كذا في اجيب جميع الصفات واما ان لو كان المذكور في معرفة حد  
حقيقا له واعتبر على تعريفه بانها انما هو في الاشكال الجسم دون السطح واسب  
بان المراد بالجسم منها هو التعليم لانه بالذات معروض الحدود السطحية كما ان السطح معروض  
الحدود الخطية اما خصل العلم بالذات دون الخط والسطح لانه الذي يمكن كية سطوح لاشئ  
كلها كما مر في الحق وان الشكل عليه احاطة الحد والحد بالسطح والجسم والحد  
على الاو خطوط وعلى كل سطح والكمية المعروضة بالذات للشكل هو الحد والسطح والسطح  
ام الجسم الحاطة فيه والزوايا من الكم في بعض قسمهم الى ان الزوايا من الكميات

كونها قابلة للتقسيم بالذات ففقدت كية به خطان يلتقيان على نقطة واحدة  
من غير ان يحد الخطان وهذا هو ما من قال انها سطح شتى الى نقطة واحدة في ان هذا  
صادق على غير موضع تاس الخط من الشك وليس هذا وانه لم يقدروا بانها ما هي  
لكل نقطة من السطح على ما عرّفوا به من قال انها الحدود في موضع الحد كالب من  
السطح الذي كيط به خطان يلتقيان على نقطة واحسب بانها ان يلتقيان في نقطة واحدة  
بالذات بل هو واسطة معروضة الذي هو السطح ولو سلم فعدنا ما يقع كونها من الكم  
وهو انما سجد بالضعف والاشئ من الكم كذا في اما الكية في ان التضعف في ان الكم  
لا يبطل له واما الصفات في ان الحادثة شتى بالضعف حتى ما هو مرار الى ما يمتد  
او صفه وكل منها يبطل بالضعف حتى اما القائمة فلا نقا، الحاصل على سوا  
حيث يحد خط واحد او اما المرفوعة فلما ذهب الى ذلك لان التضعف الكم عبارة عن  
زيادة مثله عليه ولا يقبل ذلك الا ان كان كل ما هو اقل منه فلا بد من التضعف  
من زيادة القدر الذي يكون اتصال الخط في عند على استقامه فسطح المرفوعة  
بالصفوة وحدها في ان الجانب الآخر لاشئ في ذلك واسب لاشئ ان الزاوية  
من قرب المثلث فاذا لم يكن العامة من الكم لم يكن الاحكام منه والمحمول على انما  
من الكيفيات المختصة بالكميات فلهذا افترقا بالله الى حصة عند سطح الخط في  
بالسطح الملتصق على نقطة واحدة في عبارات الهندسة من كونها سطح او قابلا  
للقوى والتساوية والمعاوية بالذات في انهم يقدرون بالزاوية والزاوية  
كما يقدرون بان كل الشكل فيقولون المثلث شكل كيط به خط به خط واما كذا  
او قيل من الزاوية تاس الخط في انما الحصة الحاصلة عند ما هذا هو الزاوية  
السطح واما الجسم في جسم كيط به سطحان يلتقيان على خط او الله الحاصلة عند ذلك  
القسم الرابع الكيفيات الاستدلالية التي هي من الاستدلال لانه مفسر فاستدل  
شدد على ان يفعل اي يقول القبول انما بسهولة او سعة وهو من طبعي كما  
للمرضية والاشئ وسمى الاقوة او على ان تساوم ولا يفعل اي يقول للمعاقبة ويطو  
الانفعال كالمصاحبة والصلابة وهو كذا هو الله التي بها صار الجسم لاشئ المرض وسأني  
عن الاعاز وسمى النوع فاذا حاولنا ذكر امير مثل القسمين وكيفية كية











الأكوان المتعاقبة في الوجه ومعنى الصفات مجمع اسماء الاجتماع ولوم من جهة  
التماثل بل انهم اجتمعوا على ذلك بان الكون في ان اوجبا كخصائص الجوهرية وواحدتها متماثلة  
فلا يمتنع ان يحصل الاول والآخر في جيز واحد لان كلاهما سدا لاهية كخصر  
الجوهر في ان الجيز وان اوجب كل منهما كخصية كخصية متضادة في اقسام حصول  
الجوهر في ان واحد في جيزين فان قيل ليس الجوهر العنصر المحموس سدا جواهر على  
جانه الستة اجتمع في اكون ستة في محاسنة لها فان من منع ذلك ولم يكون محاسنة  
جوير لا كثر من جوهر واحد ما عن لزوم التوحيق فتدبر في مفسد العقل بل الحس بان السد  
الجسم في الجوهر عند من يقول باللا يتصور بدون ذلك فاما العالمون بتضاد الاكوان  
لا يفعلون المحاسنة منها بل امر اعتباريا **التميز** في الامور اختلافها  
في كل منها انها حركة او سكون الاول حال الاجزاء الباطنة من الجسم المتحرك المستقر  
التبدل محاذيات بواسطة حركة ما يحيط به من الاجسام كالبحر المستقر على الارض للماء  
الجاري وكالبحر الواقع في الجيز عند سوب الرياح والحق ان الاول حركة وان كان سكون  
سماوية العقول والوقوف وقد يستدل على الاول بانه لو كان ساكنا مع حركة باقي الاجزاء  
لزم الاستسكان الى انفصال بعض الاجزاء عن البعض وبان الاجزاء الباطنة في الاجزاء  
السطحية وهي في الحيز فيكون الباطنة اصفاة وقد استدل من ان لوقوعه على الباطنة لو  
كان متحركا لزم التوحيق في حالة واحدة لا محسوس مختلفين عند اختلاف جهات حركات  
الاجسام المحيطة به عليه بان يحرك البعض على احد من سبلابان والبعض بالعكس  
والكل مصفاة في الحق في الاول بان الجزء الباطن لم يمار في حيز الذي  
مع الاجزاء المحيطة به ولا حركة بدون معارضة الجيز واجبت بان حيز الكل جيز  
وقد فارقوه في ان ما حصل في حيزه ما يحيط به من الجواهر بعد الحصول في حيزه فارقوه  
لامتنع الحركة سوى هذا بانه قد بدلت عليه محاذيات وهو نفس الحركة او متروكها واجب  
بان حيزه البعد المنطوق وهو بعد حاصل في لو سلم ما يحصل في الحيز انما يكون حركة  
اذا كان نفاذ من اللوادون العكس في ان تبدل المحاذيات استلزم الحركة اذا كان  
من جهة التميز بان نزول من محاذاة لما في اذاعة وطهر ان الخلاف في الاول عايد الى الخلا  
في حيز الجزء الباطن انجز الكل في البعد المنطوق بها والجواهر المحيطة به ام بالخاصة من البعد

او الاجزاء المحيطة وفي انك الى الخلا وفي ان الجواهر البعد المنطوق الذي لا يمار في مسرة  
تحوك الجواهر المحيطة وسبل في محاذيات فتدبر ان الجواهر المحيطة على ما سبب قول العلماء  
من ان السطح الباطن من الحادي وعلى هذا التقدير من يوقف حصول الحركة على ان يكون  
معارضة الجيز ونسب الى ديات من جهة التميز البتة ام كفضل بان نزول الجيز عنه وعن محاذاته  
وعلى الاول لم يحس حركة الجسم في حالة واحدة الى جيزين مختلفين وعلى انك لا يمنع كما اذا تحرك  
بعض الجواهر المحيطة بغيره والبعض بسرعة على سبلابان او اسفل او اسفل وان سدا غير التميز  
عليه مما فان العقل حازم بان ذلك ليس كذلك وان حركة الجسم في حالة واحدة لا يكون الى  
جيزين وما ذكر في المعارف من ان هذا اسماع في التسمية ليس على ما ينبغي لان ما ذكره الاربعة  
وعنه من بان الجيز او الحركة انما هي في اكل لسبل مطلقا فاسمهم على ان يجعل اسماء لكل واحد  
طرفة من السبل عليه والاستدلال عليه بالدولة العقيدة مع كل كسوف للمادة التي هي  
لنظ الجيز او الحركة وما ترادف من جميع اللغات ما زارا واسات ذابا بها بعد صورته  
لما كسفت في حكمه ان علفاني جيز وواحد في آخر وان هذا متحرك وواحد ساكن  
الطريق انك للعلاقة والبعث الاول من معنى على السنج واما انك في بيان ان بعض الجواهر  
فصل الحركة بانحروج من القول في الفعل على التدرج او سدا سيرا ولا دفعه وبي  
ذلك على ان معنى من الالفاظ واقع عند العقل من غير احصاء الى تصور الروا  
المستقر في تصور الحركة وطرف بعضهم الى ان معنى التدرج ان لا يكون دفعه ومع حصول  
دفعه ان يكون في آن وطرف الروا وهو مقدار الحركة فيكون التوقف دورا في حيزها  
بانها كال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة والحركة بالمكان منها حصول التميز  
ولا حفاة في ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كما لا اوجز في تقدير الاول  
عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان وسو يمكن الحصول في مكان لو كان له مكانان  
امكان الحصول في ذلك المكان وامكان التوقف ابيه ومما كالا ان التوقف مقدم على  
الوصول هو كال اول والوصول كال ثان ثم ان الحركة تعاقب سائر الكمالات  
من حيث انها لا حفاة لها الا التاوي الى الغر والسرور البعد من مطلوب  
ممكن الحصول لكون التوجه توجها ابيه ومن ساس من ذلك التوجه ما دام موجودا في التوقف  
او لا وجه بعد الوصول لخصفة الحركة معلومة بان من منها في التوقف وما ان لا يكون التاوي



اليه حاصله بالفعل يكون الحركة بالفعل كما لا الجسم المتحرك الذي هو بالوقت من جهة ان كان  
لا المتصور الذي هو كالموصل الى المكان المطلوب يكون كالاول لما بالوقت لكن  
من جهة ان بالوقت لا من جهة ان بالفعل لا من جهة اخرى فان الحركة لا يكون كالا الجسم صهيبة  
اخرى شكله او نحو ذلك من الجوانب التي هو باعتبارها كان بالوقت الى الحصول في المكان الاخر و  
اعتد هذا على الالة التي ليست كذلك كالمصور النوعية فانها كان اول المتحرك الذي لم يعمل  
على المقصد لكن من حيث هو بالوقت بل من حيث هو بالفعل واخر من اولها بان ماله الحركة وان  
لم يكن له بداية واخر عند العقل لكن لا حقا في ذلك ما ذكر في هذا السورف ليس بوضع منها بل  
اخر وانما بان لا مصدر في الحركة المستمرة اذ لا منتهى لها بالفعل فلا تحقق كالا اول  
وان واجب بان هذا السورف هو الحركة مقصده بين اعمادها او كفضل صورته عند العقل  
بل هو كفضي ونسبي للشيء السهل الحركة اليه كانتا وغيره فلا مفر يكون نقول اخرج من  
مصوره عليه الحركة ولا يكون الكمال الاول والآخر في بعض اقسام الحركة اعني المستمرة نحو  
الزمن والاعتبار دون الفعل والمقصد وذلك لان كل نقطة موضع في حال الجسم المتحرك على  
الاستدارة بالنسبة اليها من حيث طلبها توجه فكون كالا اول من حيث الحصول عندنا وصول  
فكون كالا ثانيا وحاصل هذا المعنى انه ان ما ذكره في بعض النسخ المحقق الموضح في  
الحركة فان لفظ الحركة مطلق على جنس واحد ما كلفه بالكون الجسم بوسطه من المبدأ والنهاى  
بحيث لا يكون قبله ولا بعده ومن حال مستمرة غير مستقرة الى اوصاف المتحرك ما دام متحركا لا ينفج  
متغير مع متغيره او كفضل الجسم غير متغير كان في جزئه ووصفه كونه في الوسط مستقيم  
الى كونه كسبيل عرض والسورف وهو في نفسه واحد يحصل على نفس السورف والزمان  
نما يوضح من حدوده الى ان لا علم مركب الحركة من اجزاء لا يجرى وانما هما اللام المتصل  
العقول المتحرك من المبدأ الى المسمى الحركة بهذا المعنى لا وجود لها في الاعيان لان المتحرك ما دام  
لم يعمل له المسمى لم يوجد الحركة وانما اذا انتهى عند انقطاع الحركة وبطلت في الاوقات  
لان المتحرك نسبة الى المكان الذي تركه والى المكان الذي ارادته فاذا ارادته مع الخيال  
صوت كونه في المكان الاول ثم ارادته في المكان الثاني والى المكان الثالث كونه في المكان الثالث  
اجتمعت الصور تارة في الخيال وتارة في الصور تارة في الصور تارة في الصور تارة في الصور تارة في الصور  
بالبع الاول فوجه ما ذكره في السورف الحسن فان قيل لكم بالوجه في الخارج اما ان يكون

على الماضي من الحركة وعلى الماضي او على الحاضر والكل باطل اما الماضي والآن فخطا  
واما الحاضر فلانه ان لم يكن مستقما لزم ان يكون الذي لا سوى له اسما في الحركة على الحاضر  
وان كان مستقما عاقل الكلام احب بان لا يتم ان لا وجه للماضي والآن ثانيا بالامر انه  
لا وجود له في الحال وهو لا سطر من عدم مطلقا وكشف لا يكون له وجه ومعنى الآخر  
ما فات بعد الوجه والآن ما حصل له الوجه المبحث الثاني الحركة مستمرة  
امورا لا اول ما عند الحركة وهو المبدأ التي ماله الحركة وهو المنتهى انما كانت ماضية الحركة  
وهو المقول الى الحاصل العالي الذي يتصل المتحرك من نوع الى نوع آخر من صف من  
نوع الى صف آخر الرابع ما به الحركة الى سببها الفاعل وهو المتحرك الى سببها الحركي سببها الفاعل  
وهو المتحرك الى سببها الزمان الذي يتبع فاعله الحركة وهذا يتعلق بالزمان في الحركة  
انها الزمان لان الحركة هناك كونه في النوع كونه في الزمان وهذا هو السورف  
كونهما واقعة في مقدارها اما المبدأ والنهاى فكل منهما ذات وعارض اخرج وصف كونهما  
ومنتهى والعارضان قد يحسرا بالعباس لا الحركة وهو كسبيل مضاف لان المبدأ مبداء  
لدى المبدأ والعكس فكذلك انتهى وقد يحسرا كسبيل منها بالعباس الى الاخر فمبدأ وان اذ  
لا حقا في سببها ولا في سببها من عقل الشيء مبداء عقل في سببها للعكس وليس له مبداء  
لا في سببها من الاا سببها وواحد من سببها وان باعتبار هذا العارضين سواء كانا  
مسيرين بالذات كافي الحركة المستمرة اذ كل نقطة موضع من مسيرها في مبداء ومنتى  
باعتبار من وكسبيل آتسى او متغيرين مضافين بالذات كافي الحركة من المبدأ الى  
السورف وكافي الحركة من عاقل الدول الى غاية السورف او عاقل عاقل كافي الحركة من المركز  
الى المحيط المضاد من جهة كون كالا وراية البعد عن المركز والى عاقل المركز عند المبدأ  
بوجه آخر كافي الحركة من نقطة من المسار الى نقطة اخرى واما المقول الى ان سببها  
الحركة من المقولات العشرة الى الحاصل العالي الذي سوره الموضع بالذات من نوع الى نوع  
آخر او من صف من نوع الى صف آخر فاحصر الامام على السورف من صف من العاقل الى صف  
آخر سواء كان من نوع الى نوع او من نوع الى نوع والحركة الوصفية ما خرج به العاقل وان كان الكلام  
ابن سينا ما هو من ان تنزه بالاطلاع عليها وبالجهد فالحركة كونهما متحركا لا في سببها  
مكانه وانما تبدل بالذات في سببها اجزاء الامور خارجة عن امحوتة نقطة كافي العكس الى عظم







الاصولية الى الزمان وان كان الجسم متحركا الى الزيادة في الجهة فذلك هو السمع والسمع  
الذي زال بالتحقق من باسم الزوال والذبول وكذا الاعضاء الاصولية الاربعة هي من  
المقولات التي يقع فيها الحركة الكيفية سلبا واستحالة وكل كمالا العنصر من الساعات السليمة  
وانما انما من البروز الى الحوانة شيئا فشيئا على التدرج وانما بعضهم ذلك منهم من  
زعم ان في الآلة اجزاء مادية كما منه بغيرها لاسباب الخارجة فيكون اجزاء منهم من لا يحرك  
انه يجره عليه من الخارج اجزاء مادية ومنهم من زعم ان بعض اجزاءه مادية وبعضها لا يكون  
والغنى والكل فاسد بل لعل وانما استدلوا بالحكم بالضرورة على ما فصل في المطلة  
او انما ان جلد من كبرت مشعل من نار يكون كل ما هو الاجزاء النارية  
الكامنة كانت كثر بها اول بان سفلها وكسها او الوارد ما كانت بقدر الوارد  
وان حار ان الماء السيل السخونة لو كانت بان سفلها بعض اجزاءه نارية فيستحيل النار  
في النار مصادرة لبطونها او اسفلت هي الماء ودرطوبة فلم كسها على ان يكون مسوف في  
كس الكتل والنار وان الماء لا يغيره الا بعد مبردة مواء وحسب قدره في الحار  
والحي قد سمعت ان ان الى ان الحركة الوضعية عائدة الى الحركة الاسبقية منها  
في الحركة في الكمية الكيفية التنبية على من ان نوصفها في الحركة الجسم سفل على سبل التدرج  
من كبة الى كبة اخرى ازدياد والنقص ومن كسفة الى كسفة اخرى نقصا والاولى او  
عاطلة من غير ان سفلها سفلها في كل واحد من وجه كل منها مضمون ان ذلك حركة  
اذ لا العقل من الحركة لا يغتر على التدرج كمن الحركة عند الحق لان مع التدرج  
المعبرة في الحركة ان لا يكون ونحو لا كسب الذات ولا كسب الاجزاء والاستقال منها انما هو  
وتحاشي متوهم من اجتماعها التدرج لان ما بين المبدأ والمنتهى من مراتب الكليات او الكسفات  
متفاوتة بالنظر سفل الجسم من كل منها الى آخر ونحو كما في حروقة الارض ما لم يولد ثم نارا  
مع الانفاق على التدرج وكل ليس حركة جوهرية من الارض الى النار بل هو سفلها من مراتب  
وانه وجهها لها وسفلها على في الحركة في الامور المتعاقبة بالفعل سواء كانت كسفات  
او كسفيات او جواهر ان الوسط بين المبدأ والمنتهى ان كان واحدا فطوره لا حركة  
وان كان كسفا فكل كسفة سواء كان احدا فطوره النوع او بالعدد وان كان يكون غير متساوية  
ومو الحال فزود كونها محصورة في حاجر من واما ان يكون متساوية فهو سفلها من مراتب

الحركة من امور لا تنقل النفس اذ لو انقسمت الى امور متساوية سفل الكلام الى كل واحد منها  
وعلم جباله يكون ما خرج من متساوية غرساه هذا طرف ونحو كسب الحركة ما لا تنقل الا انقسام بالكل  
لاستخدام وجهه الحركي الذي لا يجوز ان يكون البطلان لعل ان كانت اما لعل فلا سفلها الحركة  
على ما فيه الحركة واما ان كان السيل اذا تولى جودا فليكن ان يكون من ذلك ما لم يزل في  
او ان لم يكن كونه اسرع او اقل من انقسام ما لا ينقسم فلم من الا ان يكون له في انقسام اجزاء  
الحركة كسفات وكسفات وان سفلها ان كان من هذا الخلاف الحركة الاسبقية ان الوسط  
الذي بين المبدأ والمنتهى اعني امتلاكه السفل واحد بالضرورة سفل كسب الزمان انما كانت  
غير متساوية فان سفل كوز ان يكون كل واحد من تلك الامور دفن والاصل ان انقسام  
مركبة في الحركة ما لا ينقسم سفلها ان يكون احدا في المعلوم متساوية على امر فبالانقسام  
غير متساوية على ما هو ان الحكم المتصل سواء كان عارضا لجسم واحد كحركة في الماء والارض  
مختلفة كما في الحركة من الارض الى السماء لا على كم متساوية من الامور سواء كان جوهرا  
جوهرا او كسفا او غير ذلك ولذا نخرج ما توهم من انه اذا اجازت الحركة في السفل  
ككونها موصوفة لا تنقل الا انقسام لا الى ثمانية من الحكم المتعلق بالحركة كسفات اول  
ولان سفل الحركة في باقي المقولات سفلها على سفلها في الحركة في الالف والالف والالف  
وان سفلها ان سفلها على ربنا عام الدليل على انها الجوهرة لعل سفلها في كونها وكونها  
الصور على انما الواحدة فالاستقال الى كل منها دفن لان الجوهرة لا سفلها بالاستخدام فلا كسفات  
حدونه على التدرج وذلك لانه لو سفلها الاستخدام فاما ان سفلها في وسطها لا سفلها في الجوهرة  
الذي منه الاستقال فلا يكون السفل سفلها في اوازها ولا سفلها في كونها سفلها لعلها  
ومذا مستقضى ما كونه في الكسفات فكلهم بان السفل لا بد ان يكون موجودا او المانع وهذا  
غير موجود كما سفلها من امسها وجهها بدون الصور وكسفات لان الحركة في الصور ما كسفات  
متعاقبة الصور على انما كانت كسفات لا سفلها صورة زمانا وعدم الصور نوحه عدم انما  
كسفات مستقضى لان خلاف الكسفات فان عدمه لا وجب عدم الجوهرة سفلها في كونها  
نقوم انما هو بصورة ما فهم الصور المعينة فاما وجب عدمها لم سفلها في كونها  
صورة اخرى واما ما قيل ان سفلها الجواهر على الاجسام بصورة لا سفلها في زمان لان  
الصور لا سفلها ولا سفلها في كونها واما ان يكون متساوية فهو سفلها من مراتب



يقع في زمان لاننا نشهد ونضعف معنى الاستدلال هو اعتبار الحمل الواحد المأثبات  
الى حال في غير وقتا وتبدل نوعيته لذات ليس بالوجود منه في آن قال لما وجد في آن لم يكن  
يكون بالوجود في كل آن منوطا من ما يوجد في الانس المحسوس به ويحددها علم كل محل  
المنقوم دونها من حيث هو متوقف على كماله وان الى غاية ما ومع الضعف هو ذلك المحسوس  
الا اننا نوضح من حيث هو معترف بها من كل الحاد فالأحد في الشدة والضعف هو الحمل الواحد  
المعروف والتعريف ولا شك ان مثل هذا الحال يكون في العلوم المحررة وكل واحدة من تلك العلوم  
ولما كان الحال انما يتبدل بوجه الحمل المنقوم يتبدل في الصور فلا يصور فيها الشدة والضعف  
لا يصاح بتبدلها على شيء ولهذا مقتوم يكون هو معنى الحال في كل وجه من مفصل الحسوس  
ويبدو على كنه من مع انما لا يتم تبدل صورة المادة بتبدل الصورة وقد صرح ان شيئا ان الوحدة  
الشخصية ثلاث مستقلة بالوحدة النوعية للصورة بالوحدة الشخصية اما التي يكون في الحال  
ان لا يتبدل الحركة من مع فلو وقعت حركة في المكان للمشي وهو باطل في كونه الشدة  
ان الاستدلال في دفع لان الاستدلال من سنة الى سنة ومن سنة الى سنة يكون وقته ثم قال في شبه  
ان يكون حاله حال الاضافة في ان الاستدلال لا يكون فيه بل يكون الاستدلال الاول في  
كم او كيف ويكون الزمان لان ما لا يكون المعرف من سببه فنه التبدل كما ان الاضافة  
طبيعية مستقلة لا بوجه لغز فان كان المنوع فاما الاستدلال والافضل فكل الاضافة  
اذ لم يثبت بغيره عند خبره متوقفا لزم استقلالها قال الامام وهذا هو الحق لان متى  
نسبة الى الزمان والنسبة طبيعية مستقلة في احوال موضوعها في التبدل والاستدلال فكل  
الملك لاننا مقولة نسبية وقيل لاننا توجد دفع ثم قال واما ان الفعل وان جعل فثبت  
بعضهم فيها الحركة ولكن بطلان لان الفعل فلان الشئ اذا انتقل من البراءة الى التسخين مثلا فان  
كان البراءة وباقا لزم التوجه الى الضميمة اي البراءة والسكون في زمان واحد وان لم يكن  
باقابل فلو وجد التسخين بعد ذلك البراءة فما كان سكونا لا محالة فليس هناك انتقال من البراءة  
الى التسخين على الاستدلال وقال من ان الشئ هو شئ على ان يضاف بالفعل ليس البراءة الى التسخين  
بقول الموضوع تمام ذلك الفعل من جهة حيث يمكن عائد الى ان فتور القوة او اسباب البراءة  
او كمال الآلات يكون بغير اسباب وسعد ذلك كعمل التبدل في العاقلية فالتوهم من البراءة  
في ان الفعل نفسه انما هو فاما يتم بالفعل كذا التوهم في ان سفلنا على كنه فاما يتم بالاستدلال

كالعقل وهذا ما جال في المواقف التي انما تتبع الحركة في القوة اذ كانت  
او طبيعة او في الآلة واما في العالم والتي في العالم بلفظ اما دون او بينه على ما ذكرنا  
فان قيل ما ذكر في الاضافة من عدم استقلالها كونها من الاعراض النسبية في العلم على  
ما ان رتبة الامام ولا حاجة الى ذكرها من التطور والضعف في التسخين مع عدم استقلال  
الاضافة بوجه كونها نسبية والاعراض في الامام والوضع بل هي ما كونها تابعة لوضعها في  
الاحكام ولهذا ما الى ابي سيبا بعد انشأت الصادق في الامام والتي والوضع وان جعل  
وان سفلنا ان الصادق لا يوضح الاضافة لان الاضافة طابع بغير مستقلة بانها من  
يوضح لها الصادق لان اقل درجات الموضوع ان يكون مستقلة بكل الموضوعات لكون  
الاضافة لا يبرز كالحال للبار في فلان الاضافة لما كانت لمسة غير مستقلة بل هي بوجه  
وجب ان يكون في ملك الحكم الصادق والاكاد كانت مستقلة ولما لم يكن في  
عن السنج واما المحرك برباط ام الحركة بالذات لا الاقسام العلية والاعطاف  
الحركة مستقلة الى اربعة عرضة وقدره وان اذ به وطسعه وان كان الموضوع لا يكون الامام  
السنة ولهذا قيل الحركة ان كانت متعاضدة فموضوعه والا فان كان محركاتها  
في غير الحسوس المحرك فموضوعه وان كان موضوعه فموضوعه فان كان من شدة القوة والتقدير  
فأرادة والافطسعة والمركب يكون المحرك في المحرك اتم من ان يكون جزءا من موضوعه  
به العلوق المحسوس كعلو السوس الانس ما سادنا والسوس الملكة باطل كما يتم وك  
المجربوطا والانس ان كنه وسرته والعلم الاستدلال فان قيل فاعلى راي من جعل الملكة  
كلها مستقلة لا الله تعالى ابتداء بل ما في هذا التقسيم ان يكون الحركات كلها فموضوعه  
ساقى بان رتبة المحرك ما جرت العادة فلان الحركة موكدة كنههم عنده وصنعتهم بعض الحركات  
احتبارا فحركة النفس اذ به قد اشكل الامر في بعض الحركات انما من اى قسم من  
الاقسام العلية لاسيما البنفس فتذكر اصلا في الناس في انها طسعة وارادة وعلى  
التقديرين قابلية او وضعها وكيفية وكل من النوع مسكات مذكورة في المطولات  
سيما سروج الكليات ولحق شمر على ذكر ما هو اقرب واصوب معقول اما حركة  
النفس فاذ به باعبار طسعة باعتبار على قال بعض المتأخرين من الحكماء انها سفلنا  
من حيث وقوع كل منفع فان لم يكن المنفس من ان يمتد مع ذكر الزمان وانما



منه كسب له كنه لا يتعلق بالارادة من حيث الاحتياج للضرورة والارادة  
تجس في من حيث الحاجة لا مطلق النفس ارادى من حيث امكان تغير السمات  
الكونية عن اوقات سماتها الحادثة وتكون وقوعها في تلك الاوقات على حواء الطبيعة هذا  
ما قال صاحب المعاني ان حركة السفلى يادرك ان يعرف من حواء الطبيعة وهذا معنى  
والا فراضى بانه لا ارادة للناس فلزم ان لا نفس ليس بشئ لان الناس يفعلون كذا  
والارادة يمكن لا تنوب ارادة اولاد كبر شعور ولذلك فكل الاعضاء كسب  
عن بعض اللوحات وكلها عند الحاجة لا تنوب كذا ما حركه الغوفا من اننا  
طبيعة النفس انما يتغير الزيادة في الاقطار عند زوال العوارض وينتج فيها  
الاجزاء فكذلك النفس عند الحذف فانما ليست كسب النفس والارادة ولا كسب  
فاسر من خارج بل ما في القلب من القوة الحوائية وميل الجواهر الى مكانه فيل  
بل في نفسه وميل كنه فان قيل ان الحركة النفسية لا يكون الا اجزاء واحدة بل لا يكون  
للاصعدة او لا ينطبع على ما حركه في ذلك انما هو في السابط العنصر واما الطبيعة  
النباتية او الحيوانية عند فعل حركاتها في اجزاءها فتختلف وطبيعة القلب و  
الشراس من ان الروح احداث حركتها من المركز الى المحيط وعلى الانشاء وحركته  
من المحيط الى المركز وهو الانشاص كسب النفس العوض من الانشاص فيحصل المحط لزم  
الوقوف في موضع العوض بل حركته الهواء الى ان يصل الى الروح ولا من الانشاص  
فيحصل المركز في دفع الهواء المتصل به اجزاء الاضاح الى مركز اللام من ما ساجب  
لحظة في موضعها في الانا والمضاد عن القوة الواحدة ومنهم من يرى  
بعضهم من الاشكال المذكور في حركته بالارادة في الاقام التلته وجعل  
قوة النفس ان الحركة اما فانه او عارضة والذاتية ان كانت على نهج واحد بسيط  
والا وكسب البسيط ان كانت باقية لارادة فانه كوكبة العكس والافطسية  
كل كوكبة الباطنة للجواهر في من اللغواء والمركبة ان لم يكن من خواص الحيوان فنباتية  
كالنور ان كانت فاما ان يكون ناعمة لارادة او من الارادة كانه لا يتغير اولاد  
الشيئية لا يتغير العارضة ان كان المكون كوكبة من المحرك او حكاية بالبطع  
لوحته والافطسية في تلك العلة يعني ان الحركة النفسية في السابط العنصر

وان كانت على نهج واحد يعني كونها لا الى الطبيعة كنه قد كسب كسب الاضاح كسب  
الارادة او وقع تحت الارض وبسوطه اذ وقع فوق الهواء بيان ذلك ان العلة  
للحركة الطبيعية ليست على الجسمية المتحركة من الاجسام والالزام دوام الحركة  
وعومها للاجسام وانما جهة الحركات الطبيعية فزودت كسب العلول عند كسب  
العلة وليست ايضا الطبيعة المختصة بكل الجسم والالزام دوام الحركة لما ذكرنا بل  
من الطبيعة الخاصة بسطر معارضة امر طبيعي متوزع في حاله ملائمة فيكون الجسم بطبيعة  
طلب لكل حاله الملائمة وتفت طبيعة عند الوصول اليه ثم لاخفاء في ان كسب الاضاح  
الملائمة لطابع الاجسام كسب حواء الطباع مثلا حاله الملائمة للارض  
ان يكون تحت الماء والهواء وان روي الماء ان يكون فوقها وكذا الارض وعلى هذا  
الناس من كسب حواء جهات الحركة ولما كانت الحركة طلبا لالحالة الملائمة للميل الى  
عن حاله النفس الملائمة كانت اولوية التي اليها الحركة فامدة ولاخفاء في ان  
معنى طلب الحالة الملائمة طلب التوجه اليها كسب لاف حصل الوصول اليها حصل  
الوقوف كما في الغايات الارادية كما ان معنى الارب عن حاله النفس الملائمة الا ان  
عنها فلا كسب من ان الحركة الارادية كما يتوهم من ظاهر معارضة الغوفا الموقوفة  
على الشعور والادراك ثم لما كان زوال حاله الملائمة كسب الوصول الى حاله في حركته مثلا  
فذلك يكون في وجه قسرا الى فوق فتوجه عند زوال العارضة الى كسب وقد يكون  
بالعكس في العكس حاز في الحركة الطبيعية لجسم واحد ان كسب جهتها فان يكون  
لا فوق وتارة الى تحت المثل الرابع اختلاف الحركات قد يكون ملائمة  
وقد يكون بالعوارض وانما قد يكون بالسخر وقد يكون بالنعمة وقد يكون  
بالجسم ثم قد يوصف بالمضاد وقد يوصف بالانسام بغيره مدد التي لم يبال  
ذلك وقد سبق ان الحركة معلوم بامور ستة فاستقوا على ان علقتها ستة منها وهي  
ما فيه وما منه وما اليه عزله الذاتي كسب باختلاف ما فيه الحركة وعلقتها بالملنة  
الباقية عزله العوضي لا كسب باختلاف ما فيه الحركة بل باختلاف المحرك لا كسب  
بغيرها ايضا فتبينوا على ذلك ان هذه الحركات البدائية والنهاية وما فيه الحركة الحركية بالنعمة  
وان اختلف المحرك او المحرك او الزمان لان نوع الموضات او كسب السابط



نوع العوارض والسبب في قيام نوع منها كإدارة موضعين مختلفين الماطية  
كاللذان والوس وحصوله بتوطين مختلفين كالنار والنفس هذا السطر  
اللائز لا خلاف بالهوية والطبع الا ان الازالة فأكوكة الصاعدة للبارطيا والنجاسة  
والطير ازالة لا تختلف نوعا واما الازالة فلا تنصور فيها اختلاف الماطية و  
فرض فلا خفاء في جواز احاطتها بمسند واحد والتسك بنا هنا عارضة لكونه واحدا  
العارض لا موجب اختلاف الموضع فمضيق المسوح من ان هذا السطر بالزمان  
غير علق الحركة التي جعل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم ولا  
اختلاف المبدأ والمنتى اصلها لكونه وان كان مافيه واحدا اما في الابن وكما كوكبة  
الصاعدين مع الباطن واما في الكيف فكوكبة من السطح الى السطح على طريق الصف  
ثم التوطين التسوية مع الكوكبة من السطح الى السطح على طريق التوطين التسوية مع الكوكبة  
اذا اختلف مافيه وان اتخذ المبدأ والمنتى كوكبة من نقطة لا نقطة على الاستقامة  
مهما على الاكس و كوكبة من السطح الى السطح على طريق الاضداد للصورة ثم المحر  
ثم السوكة معها على طريق الاضداد في الحقيقة ثم النبذة ثم السوكة وما ذكر في المواضع  
من انه لا بد من وحدة مافيه وما اليه اذ لو اختلف مافيه اختلف النوع كالشحن  
والنسوق ليس على ما ينبغي لان هذا انما يصح للفصل دون التغليب وكان اذله انه  
مختلف النوع عند اختلاف وجه مافيه كاختلاف عند اختلاف الامور السبعة مثل الشحن  
والنسوق او كان الاصل كالشحن والنبذة وهو في النسوق واما وحدة الكوكبة  
بالشحن فلا بد منها من وحدة الامور السبعة سوى الكوكب للقطع بان حركة زيد غير حركة  
عمر وحركة زيد اليوم غير حركة امس وحركة من هذا الموضع غير حركة من موضع آخر  
وحركة من نقطة معينة لا نقطة غير حركة منها الى نقطة اخرى وحركة من نقطة الى نقطة  
بطريق الاستقامة غير ما بطريق الاكس وكذا في الكيف والوضع لكن لاحقا في ان  
وحدة مافيه انما هي وحدة النسوقية سلم من وحدة مافيه من غير تكس فلهذا يمكن  
بوحد الموضوع والزمان ومافيه لا يقال ينبغي ان يكلف نوعا من الموضوع والزمان  
لاستلزامها وحدة المسافرة وان حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في زمان  
معينة لا نقول هذا انما يكون عندنا في كوكب والامور السبعة في سطر في زمان

معين من ابي الى ابي ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كنه الى  
كنه بل ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز التوطين او التسوية  
في زمان واحد واما وحدة الحركة فلا عبرة بها في وحدة الحركة لان الحركة الواحدة  
التي لا تكثر فيها بالفعل اصلا فتتبع بتوطينات معدودة كحركة الجسم المسافر سلاحي  
الجو لذب وحركة الماء في الحوان سلاحي الزمان ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين  
على ان واحد لان ما نذكره انما يكون في امره فلو تميز له البعض من الكوكبة وهذا السطر في  
لا يتبع في وحدتها على الاضداد لانه يجمع الوهم من غير انتم بالفعل وكذا ما توهم من كنهها  
باعتبار نسبتها الى الحركات فانه لا سطر وحدتها الاصل في توهم كوكبة الفلك مع انما  
انتمات بسبب النزوع والوزن في المسامات قال قيل ان اريد كوكبة على القطع  
لن لا اختلاف المعلوم فلا وجه لها في الخارج او يقع الكون في الوسط اعني الحان  
السمة غير السمة في امر كل الواقع بهذا الحرك حيث مغاير للواقع بذلك فلا تنصور حركة  
واحدة بالشحن واقعة في كل تلك الظاهر في الاول ومع كونها وصفا انه لا يمتنع  
والاجتماع لا يوجد الا في الوهم والافاضة المتوهمه موجهة في الخارج كس على  
التجديد والانتفاء كالزمان لا على الاجتماع والاستوار كخط مثلا وهذا المجموع  
الوهمي قد يتحد بالشحن مع تعدد الحرك كخط الواحد يتبع بعض احواله على بعضها  
بما على لكونه مثل الامام الرازي الى انكم قد صدق القول انه ان الكوكبة بعض الوسط بين  
المبدأ والمنتى امر موجه في الآن مستمرة باسم الزمان وبصورة واحدة بالشحن  
بوحد الموضوع والزمان ومافيه اوصفت لئلا يحدده معنى وصول  
الحرك اليها تعرض لذكر الحصول في الوسط ان صار حصوله في كل الوسط وصورة  
حصوله في كل الوسط امر واحد على انه الشخص في مافيه عند زوال الجسم من كل كوكب  
على حد آخر واما زوال عارض من عوارضها وليس حصوله في الوسط امر اكلها ككون كنهها  
معدودة لان ذلك انما يكون لو كان في المسافة كونه معدودة في حصوله في هذا الكوكب  
ثم الحصول في كوكب ليس كذلك لان المسافة متصل واحد لا اجزاء لها بالفعل فالحركة فيها عند  
اي واحد الموضوع والزمان لا يكون الا واحدة بالشحن وان امكن فرض الاجزاء كخط  
الواحد وكل لان المعينة في الكلية امكان فرض اجزائها لا يلزم من كونها



هذا ما عرفت في هذا الموضع الشكل العبراني في كل ما في كلامه فان قيل كيف جاز  
الاعتناء بوحدة الموضوع والزمان وما فيه في الوحدة الشخصية دون النوعية  
اصح الى اعتبار وحدة مائة وما الى هذا قلنا لان المعنى وحدة الحركة بالشيء وحدة  
من الامور الشخصية في وحدتها النوعية وحدتها النوعية وطائرا في وحدتها النوعية بالشيء  
وحدة مائة وما الى هذا ووحدة النوع لا سلمت وحدتها بالنوع كما في النوع الذي هو  
والشخص مع التبريد والتسوية مع النقص ونحو ذلك حتى يتسالم في موطن سوي الحركة  
وما فيه وما منه وما الى هذا في الكم والكيف والوضع فان المعادير العارضة لحد لان  
من الطفولة الى الكهولة مثلا انواع مختلفة وكذا الوان العنب واوراق العنكبوت اما في  
الابن فشكل لانهم يجعلون الحركة الصاعدة والهابطة من المطبقين معنى من الارض  
والسما فمختلفين بالنوع لاختلاف مائة وما الى هذا وفي الحركة من نقطة الى نقطة  
على الاستقامة واخرى منها على الاكنا فمختلفين بالنوع لاختلاف مائة وكون مائة  
وما الى هذا الحركة على الاستقامة منه وسرعة في سجا او اكر تضعفه بالنوع لعدم الاصل  
في سنج من الامور لانه لم يعب في هذا الاساق والاختلاف في حال طياع الاجسام  
المحيطة بالحركة بل حال الالوان انفسا وطائرا ان يكون الابن الذي هو في اسفل الهواء  
مخالفا بالنوع للاس الذي في اعلاه وكون الاول الذي في الاواسط متعقبا  
بالنوع حكم ادلائع وتالا بالتوب من الحركة او المحط وموام عارض ولو  
اخذ مجموع الموحص والعارض وجعل في عائلته بارس الاواسط عايد لانه لا يكون على تلك  
القائم في التوب البعد كذا الكلام في الاول الذي يرتب على استقامة الما فواو اياها  
والتي يرتب على الاستقامة بعد يسرة فان الاختلاف النوعي والاساق فيها مالمس طائرا  
وثابتة ما كان في ذلك ان الحركة لما انطقت على المسافة التي هي امتلاك متصلة وقد  
نقدت عند ان المسقط والمضي نوعان من الكم كاستقامة والاشياء من الكيف  
جعلوا الحركة ايضا كذلك ولهذا وصف في ايضا بالاستقامة والاستدانة وهذا خلا  
الزمان المطبق على الحركة لانه واحد لا يوصف بالكم والاشياء بالنوع ولما في  
الصعود والهبوط قد كرر الامام ان الطريق وان لم يكن بالاشياء لانهما مختلفان  
بالبدء والانهية مما سقا بلان تعالى في الفاء وهذا القدر كاف في وقوع الاختلاف

بين الحركة وسرعة طرقة ان هذا جاز في كل حركة من حركاتها الى انتهى من الرجوع عنها الى كل المرات  
الا ان تعالى لما كان مبدأ الصعود والهبوط ومنها ما في جهتي حقيقتي بالبدء  
اصلا فلا يصح العلو سقلا وبالعكس كلاف سائر الجهات لعدم ذلك ولهذا لا يمكن اعتبار  
الصاعدة مابطة او بالعكس كلاف الحركة وليس في واما ان وحدتها الجنسية  
ذكر وان الوحدة الجنسية للحركة انما يكون بوحدة ما فيه من المعنى لقوله ان الحركة في الكم  
مع الحركة في الكيف والاس والوضع اجناس مختلفة وحركة النمو والذبول والعلو والانسكا  
جنس واحد كذا في الكيف وغيره وصرح الامام بان اتحاد حركات المقولة الواحدة  
اتحاد في الجنس العالي ثم ساق على ترسب كس المقولة مثلا الحركة في الكيف حس عال  
وحدة الحركة في الكيف المحسوسة وكهنا الحركة في المسفات وكهنا الحركة في الالوان وعلى  
هذا العكس ولا حياء في ان هذا انما هو الحركة المطلقة الحركة حسا لا يمكن ان يكون موله  
الحركة على الاربع بالاشراك الفعل فلا تحقق مطلق ساق او بالشكل فيكون المطلق  
محصلا لاف م لا ذاتيا والاول باطل بل ما من الوجوه كسف والسر التدرج الذي  
هو حاصل في كلهم كال اول ما هو بالوع من حيث هو بالوع مفهوم واحد شمل الكل واما  
الكم في الشكل قد ذهب اليه الكثر وان كان بان الحركة كال اي وجه الشيء  
من شأنه ذلك والوجه مقول بالشكل وله بان الكبري طسعه لانه المقول بالشكل  
مفهوم الوجه لا ما صدق هو عليه من الاول له ومنه لقول لانه لا تصور كون بعض  
اقام الحركة اولي واقدم او اخير في كونها حركة بل لو انكس من الامتصاص بالوجه كالقوة  
يكون بعض اقام تقدم على بعض في الوجه لاني الحدود فيكون الشكل عابدا  
الى الوجه فان قيل بل هو السواط لا يثبت الجنسية لوان يكون عارضا كالماني  
قلنا هذا مع انه بعد غير مفيد ما بعده فلانه لا يعقل من الحركة في الكيف مثلا لا يفر  
على التدرج من كسفه الى كسفه واما عدم الافادة فلان القول بان الوحدة الجنسية  
سوفت على وحدة ما فيه انما لم يثبت عدم جنسه مطلق الحركة ولا يمكن عدم الجنسية  
وقد قال لو كانت الحركة حقا لاف ما لدار المعولار على العنصر لانه لا يمكن ان يكون  
عالميا بل ربما يكون فوق المقولات الاربع مطلقا كونها اجناسا عالية وكما بالمتن كوان  
ان يكون من مقولة ان سفل على سوي مع وقوعها في المقولات الاربع المعنى الذي كونا



وانما يلزم ما ذكر لو كان لو كان الحركة الواقعة في الكرم وفي الكرم في الكرم وفي  
الايمن من الاليس وفي الوضع من الوضع فانه ليس في كون مطلق الحركة مندرجة  
تحت شئ من المقولات العنصرية متناع فلا يمكن ان يكون الوجود الحسية  
لا يصدق بل ان بعض اقسام الحركة انما يكون بالوجود الحسية الحركة كان وجهها لاسانها  
كون مطلق الحركة حقا واما مضافا لاصنافها ان اختلاف احوال الحركة انما يكون  
لاختلاف معلقها فافضل الحركة ليس مضافا للحركة لانه جسم ولا مضافا بالذات ولو  
اعيد المضاف بالوضع فيكون مضافا مع تعلق الحركة كحركة الحار والبارد مثل النار  
والماء الى العلو والسفل واحدا مع مضاف الحركة كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس  
او من السفل الى العلو وبالعكس او من غير النوع الى النوع وبالعكس او من انصباء الى انكساف  
وبالعكس في المضافات كحركة الماء مع مضاف الحركة كحركة الماء في النار والنوع  
الغريبة والطبيعة المضافات مع مضاف الحركة كحركة الجسم في صفة او مضافا  
بالذات او بالقرينة والاضداد الزمان لانه ليس في اختلاف معلقه مضافا الى مضاف  
العوارض لا وجب مضافا للوجود ولا لصفة مضافا لان الصعود والهبوط مضافا الى مضافاته  
وكذا التسوية والنبذ عن الطريق مع ان يكون مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته  
فلا يكون بالذات كحركة الحركة الى السفل وبالعكس من غير النوع الى النوع في النار والبارد  
وبالعكس وما شاكل ذلك لانه لا مضاف الى الحركة الوصفية كحركة الجسم في النار  
الصاعدة مع الهابط كحركة معلقها من المضافات كحركة النار في النار وبالعكس  
المركز والبعيد من المحيط والاخر بالعكس وكذا المضافات فان قيل قد ذكرنا مضافا والعوارض  
لا وجب مضافا للوجود فكيف وجب مضافا عارضا بعض مضافات الحركة مضافا الى مضافاته  
هذا بعد قلنا من لم يعم ان ذلك يجوز وعلى الملاقاة لا وجب مضافا للوجود واما لانه ان  
مفوضه كحركة مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته فلا استبعاد  
ومعنا قد صدق مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته  
امرا او وجوبه بان ليس اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة مع كونها نوعين من شئ  
بينهما غاية الخلاف وهذا خلاف الحركة المسقطة من نقطة من السطح الى السطح مع الرجوع  
عنها الى الاولى لا فيكون الصعود والهبوط فانهما نوع واحد وخلاف السهم والسهم

والمنحصر وان كانا من جهة واحدة في الحركة فانهما ليسا على غاية اختلافهما في  
كل نقطتين فبما غير مضافا الى مضافاته فانهما ليسا على غاية اختلافهما في  
لان لا يوجد في الخارج الا في ضمن معين وكل معين يوجد فافضل مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته  
حت لا يقال ان العوارض التي تضاف الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته  
ضد الحركة المسقطة الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته  
قد لا يكونان على خلافهما في كل صفة من وجه كارض في النار والهبوط منها اليه  
لظهور ان الصعود الى العكس مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته  
مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته  
وتضافا منتهيا مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته  
لا يكونان متضادين لانها مضافات وكذا الصعود والهبوط مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته  
المبداء وقد صرح ابن سينا مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته  
لانها مضافات الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته  
غاية التباين لان السهم في حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد في صفة النار على الحركة  
وسبوطه عن المحيط وعلى هذا لا تخفى المضافات الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته  
المحيط والهبوط من المحيط الى المركز اذ هما من نوعين لا مضافات الى مضافاته مضافا الى مضافاته  
التي بعد كونها مضافات الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته  
واجب ان يضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته  
بعضه حال الحركة والعلو والسفل مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته  
مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته  
لحركة مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته  
لما كان مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته  
ثم يمكن الحركة مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته  
مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته  
كانت الصاعدة والهابط مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته  
لكونها مضافات الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته مضافا الى مضافاته



منها الى اللعل بل السند من ايضا كما اذا اوكس من اول الحدا الى اول الحدا ان نخرج عند اول  
الحدا كس يكون على اوكس على الحدا والنور والجزء والسوطة والاسد والسوطة  
والجزء بالسوطة لا ينجح ما قبل ان اوكس على السوطة لا ينجح على السوطة لان كلاهما  
سعل من السوطة لا ينجح في السوطة على السوطة لا ينجح من السوطة الى السوطة على السوطة  
يكون ساذ جزاء والنور والحدا والكوت والدرج والصغير بالعكس هذا فعل كل منها  
ما فعله الاوكس في النصف الاضداد لو نسب للاضداد بالاطمة وغاية الخلاف ان السوطة  
وسم انما هو السوطة على ان السوطة لا ينجح في السوطة وما ذكر من اوكس من الحدا  
والجزء ان حكمة السوطة ان اوكس انما هو السوطة واما انما هو السوطة  
الحدا والجزء وما يقع فيه السوطة من الحدا والجزء والاول والاول والاول  
احدا لا يكون السوطة من الحدا والجزء والاول والاول والاول  
في السوطة وقد لا ينجح في السوطة من السوطة من السوطة من السوطة  
القول بل يكون السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة  
لو كان السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة  
فمن جهة الحدا ان السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة  
كالباب من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة  
بالكلية بل سبب ان يكون السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة  
كان السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة  
فان سبب السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة  
الوحي لما كان من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة  
الى اول السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة  
او الكس من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة  
الجزء والاول من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة  
اقل او يقطع في كل السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة  
اوكس من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة  
سند على السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة

اقل وقطع السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة  
الاعتبار يكون اوكس من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة  
السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة  
سند على السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة  
الجزء والاول من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة  
اقل او يقطع في كل السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة  
اوكس من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة  
سند على السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة من السوطة



































فلا يلزم من انقسام الجسم انقسام الوحدة  
التي به و لا يحكم ان يكون فيه انقسام بالفعل  
والوحدة قائمة به من حيث هو متصل بالانقسام  
فيها فاذا انقسم بالفعل انقسمت الوحدة (ق)



[illegible]

الارثه

من دون ندم في شمسك العود كما تروى الى السوال  
بين الماديين بالعلم والتفكير ثم

وجه قول بعد تسلطه على البطان أن يقال إنه  
استبعا دية الخلفين في المباحث العقلية  
ودعوى الضرورة في أمثال لا تشع ٢٠

برادر ارجمند  
میرزا محمد  
سنه ۱۲۵۶



























































على ان يثبت ان لازم منه ازدياد البعد في الزمان لا يستلزم البعد لا يكون فوقه بعد  
 ازدياد منه وليس كما اذا اوجع بعد خطوله الى الزمان وهو ليس لازم متوالية ما حصل  
 من نقطتين متقابلتين من الخطى المخصوصين بخطا ونسب البعد الاصل واسم هذه الخطى في الامور  
 الاصل يكون زمانا لا بعدا وكسب زمانا لا بعدا لزوم من عدم ما في الاستدلال وجع زيانا على البعد  
 الاصل عرصا على ان يستدرك البعد على الاصل استدراكا لا استدراكا على الاستدراك كما في  
 وادعيا حكيم في الزوائد فيكون كذلك ويكون كل زيانا في حاكمه عليه موجه في الزمان  
 وجوده في شئ من الزوائد التي وما في الحاصل ان ذلك معنى جعل كل زمانا ح الزمان عليه  
 ولزم كونه فرسا لان زمانا كذا والقداد بها الفعل في غير الزمانا ما ح الزمانا كما في ح  
 فان البعد لا يقدار ما في الى السلسل الاصل على الفعل في الزمان وجع البعد في الزمان الى الزمان  
 ولما في صورة الزمان فلا ح في ان الزمان ليس وزيانا في الزمان وجع البعد في الزمان الى الزمان  
 مطلوب مع كون الزمان عدم ما في الزوائد اوجع بعد فرسا على كل وقت ونظر في صاحب  
 الاشارة في بعض تصانيف البرهان ما في ح من البعد في الزمانا ح الزمانا ح الزمانا ح الزمانا  
 لا غير الزمانا كانا في غير الزمانا ح الزمانا ح الزمانا ح الزمانا ح الزمانا ح الزمانا  
 للزوم واضح لان كل شئ لا يمكن ان يكون في الزمانا ح الزمانا ح الزمانا ح الزمانا ح الزمانا  
 زان بعد الخطى على ما في الزمانا ح الزمانا ح الزمانا ح الزمانا ح الزمانا ح الزمانا  
 كل نقطتين متقابلتين من سائر الزوائد في الزمانا ح الزمانا ح الزمانا ح الزمانا ح الزمانا  
 كل من الزوائد في سائر الزوائد في الزمانا ح الزمانا ح الزمانا ح الزمانا ح الزمانا  
 لما يتبعه فليس يلزم من عدم تناسل الخطى عدم تناسل ما بينهما وما في ح الزمانا ح الزمانا  
 طريق اوجب كون زان بعد الخطى على ما في الزمانا ح الزمانا ح الزمانا ح الزمانا ح الزمانا  
 مركز جسم مستدير كانه من مثله في خطوط فاحوله الى سائر الزوائد في الزمانا ح الزمانا  
 الست على ما في الزوائد في الزمانا ح الزمانا ح الزمانا ح الزمانا ح الزمانا ح الزمانا  
 كل في ح من سائر الزوائد في الزمانا ح الزمانا ح الزمانا ح الزمانا ح الزمانا ح الزمانا  
 بعد ما بينهما في غير الزمانا ح الزمانا ح الزمانا ح الزمانا ح الزمانا ح الزمانا  
 بعد الخطوط الست اقل من الضلعين في الزمانا ح الزمانا ح الزمانا ح الزمانا ح الزمانا  
 بانها ما بعد زيادة الابعاد والاتاعات فيما بين الخطى في غير الزمانا ح الزمانا ح الزمانا

الحاج  
المفتي

[illegible][illegible]



























بناءً على أن المجدد بالزات هو محمد  
أذ اليه الانتماء تكون الكثرة من مقوره  
الي محمد من تحت ومنع بعضهم

[illegible][illegible]

مَنْزِلُ الْوَعِيَا وَضَعْنَا وَهَلَقْنَا











[illegible]

العام ان  
قولك  
من المذكورات  
حوا خاصة  
غير محتاج اليه  
مع قوله  
تأطوا في  
احوال السيرة  
السيارة  
واختلافها  
الان يحمل  
على المشقة  
المذكورة  
٢

[illegible]















































بسم الله الرحمن الرحيم

ففيه انه يجوز ان يكون الكلام الشارح راجعا  
ولم يردع الخ اعترضه على ابن سينا  
ذلك الا كما يعني ان هذا الذي اذعيت  
اذا عاود من عندك ولم يردع احد غيرك وليس  
بصحيح كيف والاعتدال الخ ومن هذا الكلام  
كثيرا بل يجب ان يحل على هذا كيف واما  
مثل ذلك على مثل شرح القانون خارج  
عن القانون غاية الامر سقوط الاعتراض من  
وجه آخر فاقول



















































لنوع من كسره ويجابا للامسود والاحكام والحواس من كونها من لوازم الحق على الإطلاق واما  
ما ذهب اليه البعض من وجوب الملازمة للغيريات بناء على ان الاخرى لا بد من العلم بالاشياء  
على نوع واحد وانما العكس في ذلك يدل على شمولها بالامام وغير الملام في غاية الغشيق  
وما في ان مسائل قد وردت على ان الملازمة هي واحدة باعتبار ذلك في الخبرات كتابها  
فان اختلاف المركبات لا يوجب اختلاف الاثر في الكليات بعد ذلك على عدد متساوي في كل  
في القانون ان الكليات المحيطة على ان الحس في كل من قوى اربع هو ان في المتخالفات سببان يكون  
الاساس عند عدم لانها فيها من متساوي اربع او خمسة فاسد ما في اقلها كما هو احد ما كثر في  
الذي من الحار والبارد والنافع في المتضاد الذي من الحار والبارد وانما في الذي في الصلب  
واللين والساكن والحي من الحس واللامس لان احدهما في ذاته واحدة وهو واحد في الذات  
وقال ايضا شبه ان يكون قوى الحس في كل واحد من المتضاد فيكون ما يدرك به  
المتضاد والحي من السهل والخفيف ما يدرك بالمتضاد التي من الحار والبارد فان من افعال  
او الحس في ان يكون لكل من متساوية فاصلا لان من هو الذي في انشئت في جميع الالات  
بالسوية فثبت في واحد كماله والحق في القوى فثبت في ان ذلك كماله في ان  
الحس من القوى في واحد كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان  
من من القوى في واحد كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان  
في آلات غير الحس في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان  
والتي من الصور الحواس في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان  
الصوت من الصور الحواس في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان  
لا سبب للاختلاف في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان  
بان الطعوم وان كثر في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان  
نوعا من المتضاد غير النوع الذي من الرطوبة واليبوسة والحر والبرودة والحي والجماد  
نوع من انواع السموم في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان  
في اللزاسات في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان  
سواء وان كانت بالحق في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان  
الكلام في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان

من سائر كسره ويجابا للامسود والاحكام والحواس من كونها من لوازم الحق على الإطلاق واما  
قوى الحس في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان  
والبرودة ووجوب المتضاد في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان  
المتضاد في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان  
ولم يمتد ذلك في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان  
هو ان في السموم في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان  
في الانواع في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان  
قوى الحواس في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان  
حلويا في الطعوم في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان  
اجزاء في الطعوم في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان  
نفس الرطوبة في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان  
سهل وصالح في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان  
بلا واسطة في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان  
الان في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان  
واحد في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان  
فان الطعوم في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان  
بكتفي في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان  
بكتفي في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان  
فصل في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان  
اجزاء في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان  
وزن في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان  
به الى مسافة بعيدة جدا في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان  
يمكن الترتيب في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان  
الحواس في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان  
المتضاد في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان ذلك كماله في ان















مبدأ الاركان خمسة هي الافاع  
الاشباح و بان السم من الصور  
و سمكة و سحر في البدن و بطل في حكم  
الواحد لا يكون

[illegible]







وكل فرع من الفروع السابقة كاللغات العامة كاللغات الجردية والادوية ومئات المركبات  
الصغيرة واللاتي صور البسائط والمركبات اذ ليس فعلها بالالات لانها في حدود صنفها  
مفرد في كل اسم من اسمها من كونها كالحكم حيا والادوية مصدر رطب فاعمل الحسنة  
اللام مصدر في السور على السور لانها من البسائط والحواشي لان كون كمن كل اسم  
عند بعض افعال الاجزاء وان لم تتوفر على الطوق ولا فناء في ان البسائط والمركبات كمن وفاء  
هذا الفعل لا يتغير في نفس السور من غير ان النفس انما هي العكس الكلي وان ما هو الكلي  
والا فلا يكون من غير ان لا يتغير في نفس السور من غير ان لا يتغير في نفس السور  
للازمنة التي هي من نفس السور فيكون في افعالها كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل  
والسنة بغير السور والادوية كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل  
كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل  
ولم يذكر في الاصل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل  
لجسم في جود بالقول وبيان الفعول كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل  
كانت كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل  
عظم في الفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل  
لنفسها ان لم يرفع مع الفعول كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل  
ع الى افعال كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل  
الافعال كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل  
جود بالقول كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل  
صلى السور كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل  
واعتبر افعال كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل  
افعال كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل  
وان افعال كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل  
لكل نفس كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل  
من ان النفس كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل  
في ان نفس كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل

واحد عام للادوية على ما هو عليه في كل فرع من الفروع السابقة كاللغات العامة كاللغات الجردية والادوية ومئات المركبات  
الصغيرة واللاتي صور البسائط والمركبات اذ ليس فعلها بالالات لانها في حدود صنفها  
مفرد في كل اسم من اسمها من كونها كالحكم حيا والادوية مصدر رطب فاعمل الحسنة  
اللام مصدر في السور على السور لانها من البسائط والحواشي لان كون كمن كل اسم  
عند بعض افعال الاجزاء وان لم تتوفر على الطوق ولا فناء في ان البسائط والمركبات كمن وفاء  
هذا الفعل لا يتغير في نفس السور من غير ان النفس انما هي العكس الكلي وان ما هو الكلي  
والا فلا يكون من غير ان لا يتغير في نفس السور من غير ان لا يتغير في نفس السور  
للازمنة التي هي من نفس السور فيكون في افعالها كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل  
والسنة بغير السور والادوية كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل  
كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل  
ولم يذكر في الاصل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل  
لجسم في جود بالقول وبيان الفعول كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل  
كانت كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل  
عظم في الفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل  
لنفسها ان لم يرفع مع الفعول كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل  
ع الى افعال كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل  
الافعال كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل  
جود بالقول كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل  
صلى السور كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل  
واعتبر افعال كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل  
افعال كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل  
وان افعال كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل  
لكل نفس كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل  
من ان النفس كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل  
في ان نفس كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل كالفعل























































لا يسبيل له ان يتأهب لادله العقلية وزعموا ان لكل فكر روحا يشهد الى  
ما ذهب اليه اصحاب الفلسفات من ان لكل فكر روحا كل واحد بما هو مستعجب من ارواح  
كثيره مثلا كقولهم ان لكل الروح سرى انزل في حق ما في حوزة النفس الكلية والروح  
الاعظم ومستعجب من ارواح كثره معلنة باحواء النور واطرافه كما ان النفس الباطنة  
تدبر ما تدركه الان في ولها قوى طبعية وحيوانية ونفسانية حسب كل عضو وعلى هذا  
يكون قوله يوم تقوم الروح والملائكة صفقا وقوله كما ترى الملائكة حافيين من  
جور العرش يحقون بقدربتهم ومكنا سائر الملائكة والاشياء الكل في جنة نظر اخر  
من هذا حلول الشمس في الدرج كذا الكل من كلياته والاشياء والحيوان والنبات  
والعورات وانواع النباتات والحيوانات تدبر كل على ما هو في تلك الارض  
من كل الارزاق وكل الحيوان وكل الشجر وكل الامطار وكل الموت وكذا ذلك  
بالجملة فكيف يكون لكل من الالبان البشرية نفس تدبر فقد اشبهت كل نوع من الانواع  
كل فكر مستعجب روحا يدبره وسبب الطبع انما هو لكل النوع كخطة عن الافات والحيوانات  
وتدبر انوار في النوع فلو ان النفس الانسانية في الشمس ووردت الاخبار الصحاح على انهم  
جدوا قوله وم اظن السماء وحيث لها ان تاط باقيا موضع قد تم الا وفيه ملك شاهد  
او كثر  
وعندنا طاهر الكتاب والسنة وهو قول الاكر من ان الملائكة اجسام  
لطيفة نورانية فارة على الشكل باسكال مختلفة كماله في العلم والقدرة على الافعال انفة  
وشانها الطاعات ومسكنها السموات ثم رسل انبياءه وامثاق على وجهه  
الدين والنها روم لا يفترون لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون والحيوانات  
الطبيعية موالية تستكمل باسكال مختلفة وتظهر منها الافعال عجيبه منهم المومن والكل في الطبيعة العجيبة  
والسماطين اجسام تاريت في العالم النفس في النفس والقدرة تذكرا سائر العجايب  
والقدرة وانما منافع الطاعات وما اشبه ذلك على ما قال الله سبحانه وتعالى عن الملائكة  
وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبوا فلا تموتون ولو لموا انكم هل كنتم  
الانواع الثلاثة من امتزاج العناصر الاربع الا ان الغالب على الساطين عنصر النار  
وعلى الاربع عنصر الهواء وكل ان امتزاج العناصر لا يكون على التوبس لا عندك  
بل على قدر منافع في علمه احدها فان كانت العلقة للارضه كون الممتزج ما لا الى عنصر

الارض وان كانت ملائكة فالى الماء او للهواء او النار في النار لا يمتزج ولا ينفق  
الا بالاجاز او بان يكون حيوانا مسادا بالاحسان وليس له العقلية فحينئذ يحلف  
الى ما سبب انواع الممتزجات التي سكن هذا العنصر وكون الهواء والارض في عالم الطافة  
والشفيف كانت الملائكة والروح الساطين كمن يدخلون الملك والمضايق حتى اجازوا لان  
ولا يرون تحت السجرات الا انهم من الممتزجات الملائكة التي تطلب عليها الارضية والآنية  
جليلية غواشي فيرون في ابدان كابدان الكس وغيره من الحيوانات والملائكة كثر كما  
يعاين الان في اعمالهم فيكونون من القوة كالخليفة على الاعضاء واليهم ان في الهواء  
والمنش على الماء وكيفية خصوص الممتزج من عن كثر من الافات والاشياء الساطين في الهواء  
بعض الاناسي وما يؤمنهم على السموم والطسمات والنبيرات وما من كل ذلك ولا مع  
ان يمسوا ان لا دفع اشكاله بل هو على هذا المذهب وعلى ان الملائكة والحيوانات  
ان كانت اجساما ممتزجة من العناصر كمن يكون من هذه الحس كبر الركب  
والاجاز ان يكون خضرنا جال شامعة واصوات تاليد لا ينفرد ولا تسعد العقل  
جازم بطلان ذلك على ما هو ان العلوم العادية وان كانت غلبة اللطيف كانت  
لا حوزة الممتزج بل من ان لا ينفرد اصله وان تميز ابدانهم وتخل تركبهم باو كسب  
واللازم باطل لما تواتر من مدق بعض الانبياء والاولياء اياتهم ومكانهم ومن يتايم  
زما ما يطول مع منسوب الرياح العاصفة والدفوف في المناقذ الفينة وايضا لو كانوا  
من المركبات المزاجية لكانت لهم صور نوعية وامرجه مخصوصة تنقض اشكالها فخصه كما  
في سائر الممتزجات فلا تصور الشكل بالاشكال المختلفة وحاصل الحواس مع الملائكة والاشياء  
القول باسناد الكائنات الى العاد الحياتية فطرها وان كان خلق ربيهم في بعض الاعصار  
والاحوال دون البعض وان كلف بالقدرة والارادة تركبهم وتبدل اشكالهم وانما على  
القول بالاجاز ان يكون منهم من العنصر كسب ما حصل معه الروح وبعض الاعصار  
دون البعض وفي بعض الاحوال دون البعض او سطر ايماننا في اجسام كثيرة في بؤلة  
القباء والجلباب لهم فصوره وان يكون نفوسهم وامرجهتهم او صورهم النوعية بحيث  
ينقض صفت تركبهم عن الاكلا وتبدل اشكالهم من اشكال الاوصاف والاحوال او يكون فيهم  
من الغفلة والذكاء ما يعرفون بهجات منسوب الرياح وسبب اسباب القتل التي يمتزج







۱۱  
 ۱۲  
 ۱۳  
 ۱۴  
 ۱۵  
 ۱۶  
 ۱۷  
 ۱۸  
 ۱۹  
 ۲۰  
 ۲۱  
 ۲۲  
 ۲۳  
 ۲۴  
 ۲۵  
 ۲۶  
 ۲۷  
 ۲۸  
 ۲۹  
 ۳۰  
 ۳۱  
 ۳۲  
 ۳۳  
 ۳۴  
 ۳۵  
 ۳۶  
 ۳۷  
 ۳۸  
 ۳۹  
 ۴۰  
 ۴۱  
 ۴۲  
 ۴۳  
 ۴۴  
 ۴۵  
 ۴۶  
 ۴۷  
 ۴۸  
 ۴۹  
 ۵۰  
 ۵۱  
 ۵۲  
 ۵۳  
 ۵۴  
 ۵۵  
 ۵۶  
 ۵۷  
 ۵۸  
 ۵۹  
 ۶۰  
 ۶۱  
 ۶۲  
 ۶۳  
 ۶۴  
 ۶۵  
 ۶۶  
 ۶۷  
 ۶۸  
 ۶۹  
 ۷۰  
 ۷۱  
 ۷۲  
 ۷۳  
 ۷۴  
 ۷۵  
 ۷۶  
 ۷۷  
 ۷۸  
 ۷۹  
 ۸۰  
 ۸۱  
 ۸۲  
 ۸۳  
 ۸۴  
 ۸۵  
 ۸۶  
 ۸۷  
 ۸۸  
 ۸۹  
 ۹۰  
 ۹۱  
 ۹۲  
 ۹۳  
 ۹۴  
 ۹۵  
 ۹۶  
 ۹۷  
 ۹۸  
 ۹۹  
 ۱۰۰

ثم ارد ان يعلق الاول على الثاني  
الموجود داخل من جهة الممكنات  
واجب الوجود بخلاف الموجود الخارج  
من جهة الموجودات كما ان يكون قدما  
فيها واجب ذوقه بقوله المتكلمين كما في قوله  
الشيخ وتبني على مقتضى ضرورة الكلام ان المراد  
بالممكنات الوجودات الممكنة لانها الصالحة  
للاحداث الاحداث وكان انبات التوهم  
هذه المعنى فانما الواجب بلا فائدة فلا  
استحاج بين الواجب والاحداث  
مخ

[illegible]

اوتی

مواقف

72

1

2

نہان  
میں سے

فان كان

المستحق

اولا بالاول

در نظام

卷之四

100

100

196

12

عبدی ان بیرون

...

في الرفع

ان وجود  
مستقيم

ما انتداب  
فصل

الظروف

...

بحسب الخارج عنه واحدها ممكن بطريق الاولي وكل ممكن فلا ضرورة فاعل مستقل  
لجميع شرائط التامر وفاعل مجموع الممكنات لا يجوز ان يكون نفسا وصورا ولا شكل جزاء منه والارزاق  
نوارد العلل المستقلة على معلول واحد ثم كون الشيء على نفسه ولعلله لان المستقل على كل  
سبب ان يكون علته لكل جزاء منه اول وقع شي من الاجزاء بعلة اخرى بطل الاستقلال لا تعقل الامور  
منها انما اولها فلا بد من كونها على نفسها ولعلله على امر وانما ثانيا فلا بد معلول لجزء آخر لان المقدير ان كل  
جزء فريض فهو ممكن يستند الى ممكن آخر فلا يكون مستقلا بالذات واما ثانيا فلان كل جزء فريض  
كونه مستقلا بغيره عليه كالمجموع فبقية اولي بذلك كونه اقدم واكثر تأثيرا واولا اجبا جازما  
شي من الاجزاء ولذلك نفقش كون المستقل بغيره مجموع الممكنات خارجا عنها وللأرجح  
عن مجموع الممكنات يكون واجبا بالضرورة وانما خبر بان هذا اول الامور المذكورة لطلان  
النسب قد سبق الكلام فيه ثم اوضحنا وجوبا طارعا الى الاعادة ارجح الخلف  
مجموع الممكنات ممكن وكل ممكن فلهذا يلزم خبره لان الممكن لا يخرج من حده لم يوجد على ما  
والعلل التي فيها بحث هو المجموع الممكن من الممكنات التي فلا يجوز ان يكون بعضها جليها

[illegible][illegible]



[illegible]

وتم  
في يوم الاثنين العاشر من شهر ربيع الأول سنة ١٢٠٠







فانما لا اكره  
الى غير هاتين الآيات وانما جاز عليه الاستدلال  
بالنكاحات لعدم توقفها عليه اي على التوجيه  
بل هي متوقفة على صدق الملقح وصدقه ثابت  
بدلالة الجملة عليه لا بالتوجيه وادله

١ روح فاعلمه لورثته في  
 الوجوب او على العلم بالوجوب  
 فلا توجد الا على العلم بالوجوب  
 وان فرض استلزام الوجوب  
 على نفس الامر

هذا هو  
 من راجع  
 وقدر  
 ٢٠

اهداها لورثته  
 الحقة  
 ومن ابني  
 نظام النور والظلمة وانما هذا  
 من يثبت مبدأين متضادين في  
 وكذا الخط المسمى ان يفرق بين  
 هذه الالوهة والى دمي  
 فاحدة الى دمي السالبي القسوة  
 موصوف الى عين والى القسوة  
 بالخطوط

[illegible]











[illegible]

جب واما الحوادث لازم  
الفرق وان تميزا لبعضهم عنه هذا لكن  
الحوادث بالوجود بعد العلم وهو الذي  
لما احدث الزمان سواء كان ذاتا قايما  
وسم او صفة لغوية كالعرض واللازم على الترتيب  
لأن الوجود له وان تحقق بعد ما لم يكن  
تقسيم والاضاف في فيقال بالاحتذاء  
ما واث فيض انصاف الباري تعالى بهذه  
ت والليزم منه المحذور



[illegible][illegible]

فالفصل الثاني في الصفا الجوهري

[illegible]



مفتدو ادم

الحسنه

بسم الله الرحمن الرحيم

ش  
والله اعلم  
اي مجمع  
والله اعلم  
وغیرها  
نم

مذموم

كون الكفاية هو الضيق أو الضيق والمناطق  
هو الضيق والمناطق

الى  
الاجيب التثني كاذب  
النصارى والاهب التثني  
والثمن كاذب اليه

وكون العلم نفس المتفق وكذا القوارة يستفاد  
من قول البعض ان معنى الحاصل في قولنا هو عالم  
ان الزاوات متعلق بالمعلومات والاشكال ان العالم  
اذا كان بمعنى المتعلق بالمعلومات كان العلم نفس المتفق  
خه







وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إنما يرضى الله تعالى عنكم ما كنتم تعملون  
صدق على أنهم كانوا يقولون بالباطل ثلاثة ما بيننا من القول بالباطل واحد لم يصدق كما كان  
لحق بالكتاب **قال** ولما التمسك إشارة إلى ضد آخر ضعيف جداً  
أنه لو كان موصوفاً بصدق فأنه قد كان حقيقة الآية مرتبة من تلك الأدلة والحقائق وكل  
يمكن الاحتجاج إلى الإيجاب والجواب منع المماثلة بل حقيقة الأدلة تلك  
الموجودة للصدق **الثاني** أن القدم أفضل من هذه الآية والكتاب شاف عن حقيقة أو تعريف  
المتكبر عن غيره فلما ذكره الصدوق في القدم إشارة كونه في الآية فليز من القول بحقيقة القول  
بالآية كما يزعم المضاد للجواب منع كون الماضي الكائن من القدم بل وجوب الرجوع  
**الثالثة** أنه لا دليل على مان الصدوق لأن الآية لعقبة لا يتم التمسك لآل الأعلی ع  
حيث لم تدار في ذلك النزاع لم يقع فيه وما لا دليل عليه فبقية ما سبق مراراً والجواب  
منع المتكبر من الرجوع إلى الصدوق في قيام الصدق بالمعروف الآخر لها في الحقيقة لم يرد  
والتمسك على الله تعالى كذا قيام الصدوق **والجواب** أن معنى القيام هو الاختصاص  
على مضمون أو كما يتقاف بالآية والاحكام **قال** **والقوى الزمان**  
بعض أن من شبه القوي في الآية وأن كان مفيداً لها الزمانية لا حقيقة أنه لو كان صدقاً  
فدعيه لزوم قيام المعنى بالمعنى لأن القدم يكون باقياً بالضرورة وعندكم أن بقا بالمعنى حقيقة  
زائلاً عليه قائمة به أن قيام المعنى بالمعنى باطل في الأصح من لم يجعل البقاء صفراً  
بل استمرار الوجود ومنهم من جوز في غير التخيير قيام المعنى بالمعنى وإنما المنع قيام البعض  
لأن معناه التبع في التخيير العرض لا يستقل بالتخيير فلا يتبعه غيره بل كلاهما يتبعان للوجود ومنهم  
من امتنع عن وصف الصدق بالبقاء فلم يقل على باقي وقد رتب بآية بل قال صوابي بصفاته  
وهذا أضعف جداً لأن الدائم الوجود إذا لا وأبد من غير زمان فكيف عليه أصلاً أن يصدق  
صدور في لا ينفذ التخيير عن التكلم به وتسمى من قال هي باقية ببقاء ضرورية والآية تعالى لا  
والصدق والبقاء لا ينفذ **الثاني** أن عدم خلاف بقاء الجهر فإلا يكون بقاء لا حقيقة كونه  
مغايرة له والبقاء الغائب بالشيء لا يكون بقاء لما سوغه بهذا صرح الأشعري في الأصول وأعرض  
عليه بأن الصدق كما انفصلت غير ذلك ليست غيرها فكيف يحمل البقاء القائم بالآية البقاء  
بالصدق ولما لم يبق البقاء ولهذا لا ينفذ بعض وقتاً إلا مع الانفصال غير ذلك

صفحات کاغذ

52.

۱۰  
 ۱۱  
 ۱۲  
 ۱۳  
 ۱۴  
 ۱۵  
 ۱۶  
 ۱۷  
 ۱۸  
 ۱۹  
 ۲۰  
 ۲۱  
 ۲۲  
 ۲۳  
 ۲۴  
 ۲۵  
 ۲۶  
 ۲۷  
 ۲۸  
 ۲۹  
 ۳۰  
 ۳۱  
 ۳۲  
 ۳۳  
 ۳۴  
 ۳۵  
 ۳۶  
 ۳۷  
 ۳۸  
 ۳۹  
 ۴۰  
 ۴۱  
 ۴۲  
 ۴۳  
 ۴۴  
 ۴۵  
 ۴۶  
 ۴۷  
 ۴۸  
 ۴۹  
 ۵۰  
 ۵۱  
 ۵۲  
 ۵۳  
 ۵۴  
 ۵۵  
 ۵۶  
 ۵۷  
 ۵۸  
 ۵۹  
 ۶۰  
 ۶۱  
 ۶۲  
 ۶۳  
 ۶۴  
 ۶۵  
 ۶۶  
 ۶۷  
 ۶۸  
 ۶۹  
 ۷۰  
 ۷۱  
 ۷۲  
 ۷۳  
 ۷۴  
 ۷۵  
 ۷۶  
 ۷۷  
 ۷۸  
 ۷۹  
 ۸۰  
 ۸۱  
 ۸۲  
 ۸۳  
 ۸۴  
 ۸۵  
 ۸۶  
 ۸۷  
 ۸۸  
 ۸۹  
 ۹۰  
 ۹۱  
 ۹۲  
 ۹۳  
 ۹۴  
 ۹۵  
 ۹۶  
 ۹۷  
 ۹۸  
 ۹۹  
 ۱۰۰

والاحوال

[illegible]

على حصة من هذه الضمانات وعلى استحقاقه على  
 بديلا على حقوق هذه الضمانات وقد قام الدليل الضمان على  
 ما تضمنه من قيام دليل البقاء على الاستحقاق في قيام  
 ما تضمنه من قيام دليل البقاء وقد قامت هذه الضمانات باقية  
 من الغطاء على واحدة من هذه الضمانات باقية  
 وأما ما تضمنه من قيام دليل البقاء على الاستحقاق في قيام  
 ما تضمنه من قيام دليل البقاء وقد قامت هذه الضمانات باقية  
 من الغطاء على واحدة من هذه الضمانات باقية

وحيث  
تحت عنوان  
أهل السنة

این کتب  
عالمی و فاضل  
بل کتب  
مستقیم  
الزاد

غير الله بالبعيد لا يكون العلم متعلقا بما في ذاته فظهر ان علوه استلزم جعله تعالى والموجودات  
العرضية ليست تغاير ما بل كون احد ما ليس الا هو وهم من قال ان الصفة باقية في الغيبة  
فلا يعلم متعلق العلم فيكون عينا لها وفيها بنفسه فيكون ما فيها ان بقا الله تعالى في الغيبة  
والله تعالى باقيا في العلم ليس كونها بالكون والكون يكون كائنا بقية وجاز حصول  
باقي بقا واحد لان احدهما كان قائما بالآخر فلهذا في الالهام صفة باقية في جلال حصول  
مختل في معرفة صوتين سواء كان قبل حصول الشئ انما يكون علما بما هو علم  
فاذا اجابها بقا العلم باقيا بما هو علم والقدرة باقية بما هو قدرة وصورة قلنا  
والعلم الاضافي بغيره السجدة فان السجدة صواب ان يكون الشئ علما او قادرا بما هو متعلق  
لذلك باقيا بما هو علم او قدرة له واللازم صواب ان العلم او قادرا بما هو متعلق العلم او القدرة  
والعلم او القدرة باقيا بما هو علم او قدرة لذلك ان يقول في اللبغ في قوله تعالى والسا  
جندة زابن عليه قائم على الظاهر ايضا اذا جاز كون بقا العلم نفسه مع القطع بان منهم  
البقا ليس منهم العلم فالجوز مثله في الصفا مع العلم بان يكون علما بما هو علم او قادرا  
بغيره في بقا بقا هو نفسه في غير ذلك لا يلزم الاكون الجميع واحدا بحسب الوجوه ولا يجب  
المفهوم والاعتبار **قال** **هلما في القدرة** **العلم** في العلم  
في العلم كون الباري قادرا بالقدرة بما له لو كان كذلك لما كان قادرا على خلق الاجسام  
واللازم بطل ما قاتلنا الملازمة من حسن آخر مما ان عدم حصوله قدرة العبد  
لخلق الاجسام حكم مشترك لا بد من غيره كونهما في الاثر بما فيه من علمهما للباري ايضا  
قدرة كانت كذلك وتبينها ان قدرة الباري على تدبير خلقه اما ان تكون مما لا يدور  
العباد ويلزم ان لا يصح لخلق الاجسام لان حكمه انما مثال واحد وانما ان يكون مخالفه لخلق  
ولست تلك مخالفا شديدا مخالفة تدبر العباد وبعضها لبعض مع ذلك لا يصح في غيرها  
لخلق الاجسام لكنه انما مخالفة في العلم **والجواب** اننا لا نعلم ان القدرة في العلم  
المشترك من علم مشترك بل يجوز ان يقتل بعقل مختلف او لا يقتل في العقل في العلم في العلم واحد  
وهنا يجوز ان يقتل عدم حصول تدبر العباد والخلق الاجسام في العلم واحد وكما سلم فلا نسلم  
ان لا مشترك بينهما سوى كون القدرة لهما ان يكون اما احدهما من كنه تحت شئ قدر  
العباد ولا يقتل قدرة الباري لكونه لا نسلم ان مخالفة تدبر الباري تدبر العباد

بقدر

بما هو قدرة باقية بما هو بقا بالخير  
 ذبح ومنها قد نديم تكون الذات  
 عالما وقادرا ٥٥

نشر

ای قدر الحی لفظ بین  
تقدیر العباد

لا تبالى بالحق ولا تعلمون نسبه انتم تبالون بالحق لا بالحق  
 لا تبالى بالحق ولا تعلمون نسبه انتم تبالون بالحق لا بالحق  
 لا تبالى بالحق ولا تعلمون نسبه انتم تبالون بالحق لا بالحق



[illegible]

فمن جهة الخلف عن المدونة الموجبة التي  
تصادف بلا واسطة عن القديم الاي  
يوجب بؤانه سن ٢٢

[illegible]



وهي الفرقة الثالثة الأولى لأن الكلام في فاديه القديم الذي اليه انتهى المصلح أن الكلام  
في كل من الاثنين من المقدم ولذا اعلم عنه وقال في اثبت قلت اي في تقرير هذا الاستدلال  
لو كان الباوي بوجوب ما يوزن قدم لحادث اولي حدث تنوقف على شرط واحد وتسلسل  
ثم لا يلزم الا ما ذكره اعلم في حقه قال سلم ان هذا الاستدلال ينفع على التسلسل  
لا يلزم الا ان يثبت حدوث ما سوى الله تعالى او متعلق بتمام حادثة متعاقبة لانها لا يمكن ان  
يثبت في الحادث البؤي لا يستدل الي حادث مسوق باقر لانها لا يمكن ان يكون لها وجود في وقت  
لا يوجد في وقت بل يصح الفرقة الرابعة من القديم الاول في يلزم الحكم بالليكون في القديم  
الثاني لانه اذا انتهى الحوادث الى قدم بوجوب قويا يستدل اليه الحوادث بطريق الاختيار  
دون الالتجاء فلا يلزم التخلف لا التسلسل وان لا يثبت قدم بوجوب حادثا بلا واسطة بل كل  
كل حادث مسوقا فخر من غير دايه كاسودا ثم في الحركات ولا يكون هذا من التسلسل بل  
استحالة اعني ترتيب العمل العلوي لا الي نهاية فلا بد من بيان استحالة النوع الاخر من التسلسل  
اعني كل حادث مسوقا فلا لا الي انها لا يلزم الاستدلال

ولقد من الأدلة بعد التنبية على أصل الباب **ببر** إيراد ما قد مر من الأحكام  
الاول ثابته ما سبق في اثبات الصانع وابطال النسخ انتهى المحاور الى الواجب ثم كونه  
كونه فادع المختار والافان ان يوجب دنا بلا واسطه فليزم التخلّف حيث يوجد في الاصل  
ولم يوجد الحادث اولا فليزم ان يكون كل حادث مسبوقا بالقديم بانه وقته بطلان  
**الثاني** مانع الزيادة في وجودها لم يجب ان يكون بطريق القدرة والاخبار اذ لو كان بطريق  
اليجافا ان يكون بلا واسطه او بوسطه قديم فليزم قديم لم يوجد من حدوده وبما وسطه حادث  
فيقتل الكلام الى كنهه صدوره في سلسله الاوقات وقد بين بطلان **الثالث** اختلاف  
الاجسام بلا واسطه واختصاص كل عالم من الكون والنسك والظهور والغيبة وغير ذلك لان ان يكون  
فليخص السلسله التخصيص لا يخص ذلك المخصص لا يجوز ان يكون التخصيص او شيئا من احواله  
كونهما كسرين الكل بل انما يقتل الكلام الى اختصاص ذلك الجسم فاما ان سلسله التخصيص مجموع  
او شيئا من احواله يختار شيئا على ان يتلوه الى الكل على التواء فهو ملط **الرابع** لو كان موجود  
العالم وهو الله تعالى وجوبا بالان لازم من ارتفاع العلم لم ارتفاعه يعني ان يدل ارتفاعه على ارتفاعه لان  
العالم يجب ان يكون موجودا في كل زمان ومكان بالضرورة ان ارتفاعه لا يلزم يدل على ارتفاعه المعلوم

کونم  
عزیزم

التخصيص

وذكرت لما اذن بكون المراج الايجار والخراجها من المالك  
وذكرت ان كل وكيل يعاين ايجارها فالطبيخ والضرائب وذلك  
المراج والخراج كيف يتم الخدم ثم عاين

المعلوم لكن ارتفع المعلوم الثاني حال فحين ان يكون ثابتة في العلم بطريق القدرة و  
والاختيار دون الضرور والواجب **الجزء** انخفض الكواكب الاعلى عما لها لو لم يكن  
تصادم بخلاف موجب لزوم الترخ بل امرح لان نسبة الموجب الى جميع اجزاء البسط على السواء  
**الساكن** فاعل الحيوان واعضاء على صواب واحكامها يجب ان يكون قادر المختار ا  
اذ لو كان طبيعة الطبيعة امر خارجا موجبا لزم ان يكون الحيوان على شكل الكثرة انما هي الطبيعة  
بسطة لان ذلك مقتضى الطبيعة ونسبة الموجب الى اجزاء البسط على التسوية وعلى شكل كثره فمقتضى  
بعضها الى البعض انما الطبيعة كثره البسط على اذ قد تمسك انما كون الباري تعالى قادرا  
على ما لا يلزم والقصود التفتت من الكثرة وبان القدرة والعلم والحيث وتكون ذلك صوابا كال  
واضدا واما من الجود والخيال والتمثيل فيجب نزيهة الله عنها وبان ما في العالم على اربعين طباق  
الفضة وكان الانظام والاحكام عالم قادر الحكيم الضرورة و من الوجه الرابع على ان ثلثه  
الاول فلما لا يخفى على المتأمل فيها الواقعة على قواعد الفلسفة واما السبل فلان مرجع الاول السبعة  
الي الثاني ودلا للمرجوع وبل من الافراد والادعان لها قبل التصديق يكون الباري تعالى  
قادر على ما لا يرد وتاخر اما الثاني فلان من غير ما ذكرنا انصارها ولو نهاها كانت حقة وصدق  
ووجوب اقتضا بكل حال نحو ذلك المقدار التي ربما يناقش فيها واما التاسع فلما لا يخفى على  
ان ثلثها من السماء والارض مستند الى التوسعة بلا واسطة لا الى بعض معلولة على ما زعم  
لكن من كان طالب الحق غيبا لم يؤد به الضلال ربما يستفيد من هذه الوجوه القطع والبصيرة  
بلا احتمال **قال** تمتسك المتجلف بوجهه الاول لو كان الباري  
فاعلا بالقدرة والاختيار دون الحكمة فخلت قدرته باحد معدودات اليت ومن بالنظر الى  
القدرة دون الاخر ان افترق الى مرجع منتقل اصطلاحا في ثابته في ذلك المرجح ولزم التسلسل في العلم  
وان لم يفترق لزم اسد اوجاب نسبة الصانع لان مجيئه على امتناع الترخ بل امرح وافترا وخرع  
الممكن الى مؤثر **والجواب** مع الملازمين الى انهم انه لو افترق تعالى القدرة الى مرجح لزم التسلسل  
لجواز ان يكون المرجح هو الابداء التي متعلقا بحدالات ومن لا يهاكم في اختيارها جميع احده  
التي غيبين واثارها احد الطرفين ولا يخفى ان هذا الاولى مما قال في المواقف قد لا يلام ان القدرة  
متعلقين انها ولا يلام ان لو لم يفترق الى مرجح لزم اسد اوجاب الصانع فان المتخفى الى ذلك جواز  
تخرج الممكن بل امرح بمعنى مختلفا لمؤثر التخرج المتأخر احد معدوده بل امرح بمعنى محصوره بالاعتبار

والتواضع  
احد الوصفين واحده  
تجانب ما في الباب ان العلم بغير  
ما علم والاعلم من عدم العلم  
بالشيء عدلين في الاول والخ  
في الثاني الصواب انهما لفظ الاختيار  
منه

[illegible]

اذ لم يخرج ان يخرج  
 وجوده الممكن على علوه  
 من غير ان يخرج  
 وعلى ان القادر هو الذي يعجز ان يصدر عنه الفعل وان  
 لا يصدر وهذه العقدة هي القدرة وانما يخرج احد الطرفين  
 على الآخر لانضايف وجود الارادة او علوها الى القدرة  
 فلهذا  
 الا ان لم يخرج ان يخص القادر  
 طرفين من غير فيقتضيه  
 كون القادر ان القابل يكون  
 كون القدرة متعلقة بقتض  
 المقدورات من غير  
 لا يمكن اثبات الارادة  
 او بالاسم اما القابل  
 بامتناع ذلك يمكنه  
 اثباتها بالفعل والسمع  
 فلهذا  
 لكن القادر هو الذي يمكن  
 فلهذا لا يمكن اثبات الارادة  
 في الخارج بل هو بالارادة  
 على ما هو بالارادة  
 الكاين وهو بالارادة  
 البتة











فلا راد ولا فاعل لا ينفرد في ذلك كذا المفعول لكن معنى الانبساط في الوجود على ما قيل في الفاعل الذي  
يضع ان يصد عنه الفعل الى البصر وروى عن النبي القدر وانما يخرج احد الطرفين على الآخر بانفسها  
وجرد الارادة او عدها الى القدر وعند اجتماعهما حصل الفعل وادواته فاعلم ان  
وعلم وقدره ان لا يتبين غير ما بين على الله فلا كان العالم قدما والقانع موحيا بالذات  
ولما ان لا يكون القدر والارادة لفظا لا معنى **فان** **المعنى الثاني**  
**المتكبر** انشأ على جميع العقول المشهور من استدلال المتكبرين جهان الاول  
ان فاعل على كل ما متفقا وكل ما كان في فاعله انما الكبري فاعلم ان في فاعله على كل ما  
خطوطا على كل ما في الفاعل فاعلم ان في فاعله على كل ما في فاعله على كل ما في فاعله  
فان ثبت في حاله لا فاعل في العلم فاعلم ان في فاعله على كل ما في فاعله على كل ما في فاعله  
كبري على كل ما في العلم فاعلم ان في فاعله على كل ما في فاعله على كل ما في فاعله  
على ما في العلم فاعلم ان في فاعله على كل ما في فاعله على كل ما في فاعله  
لم يثبت من العلم ان فاعله على كل ما في فاعله على كل ما في فاعله  
والى يقول المتكبر ان في فاعله على كل ما في فاعله على كل ما في فاعله  
ان في فاعله على كل ما في فاعله على كل ما في فاعله على كل ما في فاعله  
وهو في العلم فاعلم ان في فاعله على كل ما في فاعله على كل ما في فاعله  
الاستقام والاعتدال من كل وجه في العلم فاعلم ان في فاعله على كل ما في فاعله  
المصلحة المطلقة منها في العلم فاعلم ان في فاعله على كل ما في فاعله  
بالشروط والآفاق في العلم فاعلم ان في فاعله على كل ما في فاعله  
جميع العقول المتكبرين في العلم فاعلم ان في فاعله على كل ما في فاعله  
فكبري في العلم فاعلم ان في فاعله على كل ما في فاعله على كل ما في فاعله  
الضيق ودرجات الترتيب في العلم فاعلم ان في فاعله على كل ما في فاعله  
من فاعله على كل ما في العلم فاعلم ان في فاعله على كل ما في فاعله  
وكبري في العلم فاعلم ان في فاعله على كل ما في فاعله على كل ما في فاعله  
وبما في العلم فاعلم ان في فاعله على كل ما في فاعله على كل ما في فاعله  
ذلك في العلم فاعلم ان في فاعله على كل ما في فاعله على كل ما في فاعله

القول

والفهم

اقول متفق على ان في فاعله على كل ما في فاعله على كل ما في فاعله  
في العلم فاعلم ان في فاعله على كل ما في فاعله على كل ما في فاعله  
سوى من العلم فاعلم ان في فاعله على كل ما في فاعله على كل ما في فاعله  
او لم يثبت من العلم فاعلم ان في فاعله على كل ما في فاعله على كل ما في فاعله  
واذن من العلم فاعلم ان في فاعله على كل ما في فاعله على كل ما في فاعله  
موجود في العلم فاعلم ان في فاعله على كل ما في فاعله على كل ما في فاعله  
واجاد العلم فاعلم ان في فاعله على كل ما في فاعله على كل ما في فاعله  
خيارا والاعتدال في العلم فاعلم ان في فاعله على كل ما في فاعله على كل ما في فاعله  
في العلم فاعلم ان في فاعله على كل ما في فاعله على كل ما في فاعله  
بارسال الرسل واثار الكفر في العلم فاعلم ان في فاعله على كل ما في فاعله  
فان اذ ثبت صدق الرسل في العلم فاعلم ان في فاعله على كل ما في فاعله  
والعلم فاعلم ان في فاعله على كل ما في فاعله على كل ما في فاعله  
**العلم** اور من استدلالهم على علم الباري وبيان كبري ان في العلم فاعلم ان في فاعله  
ولا جبر في العلم فاعلم ان في فاعله على كل ما في فاعله على كل ما في فاعله  
يستلزم العقل وبيان ان الجبر يستلزم مكان العقول لان الجبر يبري عن العقول لا قوة واللعن  
وكل ما هو كذا في العلم فاعلم ان في فاعله على كل ما في فاعله على كل ما في فاعله  
لا من جهة واما مكان العقول في العلم فاعلم ان في فاعله على كل ما في فاعله  
على حصول الجبر في العلم فاعلم ان في فاعله على كل ما في فاعله على كل ما في فاعله  
امكان الشيء على وجوده في العلم فاعلم ان في فاعله على كل ما في فاعله  
مقتضى العقول في العلم فاعلم ان في فاعله على كل ما في فاعله على كل ما في فاعله  
بالعلم فاعلم ان في فاعله على كل ما في فاعله على كل ما في فاعله  
وضع ان مقتضى الجبر في العلم فاعلم ان في فاعله على كل ما في فاعله  
**المعنى الثاني** ان في العلم فاعلم ان في فاعله على كل ما في فاعله  
عدم غيبية عنه لانه في العلم فاعلم ان في فاعله على كل ما في فاعله  
شيئا في العلم فاعلم ان في فاعله على كل ما في فاعله على كل ما في فاعله

ضعيف

مذهب

المعنى الثاني











اصحابه وتعلق بمذلة ان جلس من غير ان يبارك ثم قام فجلس عن يمينه فانه يفتي  
لزيد بعد ما كان متبائسا من غير تفرقة اصلا وظاهرا ان هذا لا يتم على القول بكون العلم  
تعلقا بين العالم والمعلوم على احواله فهو المعزول فلهذا رده الحسين البصري بوجه احدهما  
القطع بان من علم ان يدا دخل البلد غدا وجلس ستر على هذا الاعتقاد والى الفتوى  
فقط لم يحسن لم يعلم دخول الغد فانه لا يصير عالما بدخول يدا ولو كان العلم بانه سيدخل نفس العلم بانه دخل  
لوجب ان يحصل العلم في عين الصوق فاولم يحصل لم يكن بل حتى ان العلم بانه دخل علم  
ثالث متولد من العلم بانه سيدخل غدا ومن العلم بوجود الغد وتبينها ان متعلق العلم الاول  
هو ان سيدخل بشرط عدم الدخول متعلق العلم الثاني ان يدخل بشرط تحقق الدخول لا خفاء  
في ان الاصل الى احد المتعلقين او الصوق المطابقة لتغير الاصل الى الاخر او الصوق المطابقة  
لذلك المشروط باحد المتعلقين تغير المشروط بالآخر وثانها ان كلاما من العلمين لم يحصل  
بدون الاخر كما اذا علم ان زيدا يستقدم البنية لكن عند قد علم انهم قد علم انهم قد علم  
انهم قد علم من غير سابق علم لانه يستقدم فالحق ان العلمين متغايران وان التغير في الاصل  
او العالمية لا يقتضي في قدم الذات من المعترضة من تغير العلمين ومنه تغيرها وقال متعلق  
عالميا بالباري بعدم دخول زيد يوم الجمعة ودخول يوم السبت فمتعلقان مختلفان اذ يتبين  
لاستمرار اصلا فانه في يوم الجمعة يعلم دخوله في السبت وفي يوم السبت يعلم عدم دخوله في  
الجمعة غاية الامر ان تلك التغير غير العلم في الحال الوجود في الاستقبال بسبب عدم وجود  
الوجود لا يمكن وهذا انما هو من ضيق العقل في حقها في ذلك عالمية بعد العلم في الازل لا يتغير  
وجود العالم فيما لا يزال فان قيل الكلام في العلم التصديقي ولا خفاء في ان متعلق  
عالمية بهذه النسبة وهو ان يحصل الدخول يوم السبت للعالم الوجود فيما لا يزال لو بقي  
يوم السبت فيما لا يزال كان جهلا لا شفا وتعلقا الذي هو النسبة الاستقبالية اجيب  
بالمسح فانه ذلك التعلق حال عدمه بانه سيوجد ومن النسبة حالها وانما الجهل هو ان يحصل التعلق  
حال وجوده بانه سيوجد ومنه التعلق الباقى والحاصل ان التعلق بالعدم في حاله  
والوجود في حاله اخرى باق اذ لا بد ان لا يتغلب جهلا اصلا فتد علم البارى في الازل عدم العلم  
في الازل وجوده فيما لا يزال فانه بعد ذلك يوم القباة ايضا يعلم ذلك من غير ان يصلا  
وهذا الكلام مرفوع اعراض الامام بان البارى تعالى اذ اوجد العالم وعلم بوجوده في حال

غيره

4

6

48

في حال فعله الجهل فاما ان يتقى علمه في الازل بانه معدوم في الحال فيلزم الجهل  
ويعلم به الاعتقاد من متباينين واما ان يزول فلهذا رده الحسين البصري بوجه اخر ان  
قدرة اشنع عدوه قالوا العلم بانه معدوم يعني به العلم بالعدم الى ان علم  
البارى تعالى بالحرية يتغير من غير ان يحدت بعد وجودها ولا يتدرج ذلك في فهم الا  
كما هو محقق من صفوان وحش ان حكم من القراء وهو انه في الازل انما يعلم  
الماتية والنسبة اليها اما التصديقات اعني الاحكام بان هذا قد وجد ذلك قد علم فاما حديث  
فيما لا يزال كذا تصور الجنت الما وانه وبالطبع حله فانه يتوهم علم بالشيء بغير وجوده فكيف  
فيل وجوده ولا يبقى حذوقا ولا امتناع في انصاف الذي يعلم حادثة في تعلقا واضحا  
ولان حذوقها مع كونها مستند الى العلم بطريق الاستبعاد والاختيار كونهما منوط  
بشرط حاوذا واما اعراض الامام بان كل من يغير من الواجب هذا الوجه اما ان يكون في شيء  
او انصافا فلهذا ردها من غير انها او انصافا بها بمرام الله من غير تغيير اما ان يكون في شيء  
شونها او انصافا بها على امر منصف من ذلك لا لا تنفك عن شونها تلك الصفة والفتاوى  
الموقوف على ذلك الامر فيلزم توقف العلم على ان الموقف على الموقف على الشيء  
موقوف على ذلك الشيء فيلزم استحالة العلم على الموقف على الممكن اولى بان يكون ممكنا في  
غاية الضعف لان لا تنفك عن الشيء بلزم ان يكون متوقفا على كافي وجوده بمرام وجوده  
او عدمه الى غير ذلك كما لا يخفى قد استدلل على علم البارى بان لا يتغير جهل ونقص  
وبان كل احد لا يطيع والعلم به في كشف المكمل ووقع البتة ولو لا انه مما يشهد به  
فقط جميع العقلاء كما كان كذلك وان لم يستند الى انه تعالى ابتداء او بواسطة  
وقد انشأ كلاما على انه عالم بانه وان العلم بالعدم بوجوب العلم بالمعلوم  
قال المبحث الرابع اعني ان العلم بالعدم والحقا وجب الفرق على علم البارى  
القول بانه مريد وشاع ذلك كلام الله تعالى وكلام الانبياء ودل عليه ما تقدم ذكره تعالى  
فان العلم بالاختيار لا يوجب القصد والارادة مع ملاحظة اللطافة الاخيرة  
كفكان المختار ينظر الى الطرفين والمراد من النظر الى الطرفين الذي يريد كنهه كنهه المختار في  
ارادة فعندنا صفة قدرة زائدة على الذات قائمة به على احواله سبحانه القضاة الحقيقية  
وعند الحباية صفة زائدة فاما العلم لا يحل له عند احدية صفة حاوذة قائمة بالذات وعند ضار

الارادة



نفس له او عند النجاسة سلبية ككون الفاعل المتكبر ولا سلبه وعند الفاعل العلم  
 بالنظام الاكبر عند الكسبي اذ لا لفعل العلم به الفعل غير الامر به وتلك المحقق من الموقر  
 في العلم بما في الفعل من المصلحة فكذلك اصحابنا بان تخصيص بعض الاضداد بالوقوع دون البعض  
 وفي بعض الاوقات دون البعض استواء نسبة الدرس الى الكل لا بد ان يكون الصنف منها  
 التخصيص لا من نوع التخصيص لا من نوع احتياج الواجب في فاعلية الى من نفسه بل تلك  
 الصنف في الحقيقة بالارادة وهو معنى الضم عند العقل بل للعلم والقدرة وسائر الصفات  
 شارة التخصيص والترجيح لاحاطة في المقدور من الفعل والترك على الاخر ونسبة على ما فيهما من القدرة  
 ان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء بخلافها للعلم ان مطلق العلم نسبة الى الكل على السواء  
 والعلوم بما فيه من الصلح او باءه سبب جري وقت كذا سابق على الارادة والعلوم بوقوعه تابع  
 للوقوع المتأخر عنها في نظر سائر ذلك لا يستلزم سبق العلم بما يوجد في وقت كذا على ارادة  
 ذلك فكيف علم بوقوعه حاله على ارادة الوقوع حاله لا يقال ان العلم تابع للوقوع فعنه يعلم  
 الشيء كائنه والى العلم هو الاصل في النظر الى زمان صورة لا بمعنى تأخر عنه ففارج  
 البتة الحق ان غاية كذا التي يسميها بالارادة للعلم والقدرة وسائر الصفات من وقتها  
 قد ما ويزيد ما على ذلك بمثل ما في العلم والقدرة وقد يورد منها اشكال الاقول  
 ان نسبة الارادة ايضا الى الفعل والترك الى جميع الاوقات على السواء اولها من تتلقاها بالظرف  
 الاخر وفي الوقت الآخر لزم في القدرة والاختيار اذ اشكال على السواء ففعلها بالفعل والترك  
 وفي هذا الوقت دون غيره ففعلها في مخرج وتخصيص لا متعلق وقوع الممكن بل مخرج كذا كثرتم  
 ويلزم سلب الارادة والجواب انها متعلقة بالمراد لها منها مخرج افتقار الى مخرج آخر  
 لانها صفة شانه التخصيص والترجيح ولو لمساوي بل المخرج وليس من امر وجود الممكن بل مجرد  
 وترجيح لما خرج في شيء فان قيل فمع شغل الارادة لانسى الممكن من الترك شغل الاختيار  
 قلنا قد مر غير مرة ان لوجوب الاختيار من الاختيار الثاني ان الارادة لا سبق  
 بعد الاجابة ضرورة فيلزم زوال القدم ومخرج والجواب انها صفة متعلقة بالفعل  
 وقد سبق بان كل شخص متعلق بترجيح وعند وقوع المراد يزول تعلقه بالحدوث وهذا  
 يندفع ما يقال انها لا تكون بدون المراد فيلزم مخرج مما قدم المراد فيلزم قدم العالم على ان قدم  
 المراد لا يرجع في العلم لان معناه ان يريد الله تعالى في الاصل الجاد العالم واحدا في وقتها فيشكل

اشكال

بعد اجابة زوال تعلقه بالحدوث

فيشكل بجاد الرمان الا ان جعل امره مقدرا لا يتحقق في الاعيان فان قيل  
 نحن نرد في الاثر الذي هو المراد كالعالم مثلا بان لا لازم للارادة فيلزم قدمه لا فيكون مع  
 الارادة جازا للوجود والعدم فلا يكون الارادة ممتنحة قلنا سوجازا للوجود والعدم  
 بالنظر الى نفس الارادة وانما مع تعلقه بالوجود فالوجود ممتنح بل لازم وقد يمنع استحالة  
 زوال القديم وهو موقوف بما سبق من اجابته والاسناد بان يعلم في الاصل ان العالم  
 معدوم بسبب وجوده لا يحاد ولا يبقى ذلك التعلق الا في موقوف ما عرفت في البحث السابق  
 انما ثبت ان متعلق الارادة انما يكون اولي فيلزم استحالة البقية ولا فيلزم العتب  
 والحوادث ما في بحثه فريضا قاله وحده وثمها يشير الى نفي ما ذهب اليه المحققين  
 فتمنا قول الكبرية ان ارادة الله تعالى حاوثة فائز زائد على كونها ساد لانه من استحال قيام  
 الحوادث بغير الله تعالى ولان صدور الحوادث عن الله لا يكون الا بالاختيار فيلزم على الارادة  
 ويلزم الدور والتسلسل فان قيل استناد الصلح الى الله انما هو بطريق اللجب  
 دون الاختيار فيلزم لا يجوز ان يكون البعض موقفا على شرط حادث يكون حادثا قلنا  
 لما يلزم من شرط حوادث لا بد لها من شرطها استحالته ولان تلك الشرط انما هو صفة  
 للباري تعالى فيلزم حدوثه لان لا يلحقه حادث حادث اولي فيلزم افتقاره في صفاته كالا  
 الى غيره فخص قول كثر معتزلة البهرة ان ارادة تعالى حاوثة فائز بنفسها لا يتخلل بطولها  
 ضروري فان يقوم بنفسه لا يكون صفة هذا الذي من ان يقال ان الموضع لا يقوم الا بغيره بل بغيره  
 على ان صفة الباري ليست من قبيل الاعراض وفي كلام بعض المعتزلة ان العرض نفسه ليس بمرتبة  
 بل استند الى كيف حكمه الذي هو استحالته فبانه بنفسه فساد بينه وبين صفات الخلق وان  
 ارادة الله تعالى تنبؤها العباد بغير تغييل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد على السبيل  
 على ان الموجودات مع الاوقات المرتبة غير المتناهية اللجب ويطبق ان يقع كل موجود منها في وقت  
 من حكم الاوقات فالوارد هذا هو مقتضى الفاضلة ذلك النظام على كل ترتيب التخصيص  
 اذ لا يجوز ان يكون صدورهم عن التوسيع عن العفول المجردة بقصد ارادة ولا بحسب طبيعة  
 ولا على سبيل الاتفاق بل هو ان العلة العلية لا تفعل لرض في الامور السابقة ففرضها  
 في اتمها من العناية بنسبة الارادة وقد عرفت ما يؤتمر باحاطة علم الله تعالى بكل  
 وانما ليست الا وجود الكل في وقتها قول التجار من المعتزلة ان ارادة الله تعالى كونه غير متغير

بالمرآت



















جاء  
رشد

منه الا ان

هو من على صفة (العلم) لا يتجلى

اصح النامي التي هي من كتب ورواياتنا ان اجابا او نداء ونحوها كما ان الكفاية  
 حركتها الا ان الاوصاف الموصوفة والافعال الموصوفة بالصفات الموصوفة بالادوات  
 فقدمت على ما في سائر الاوصاف الموصوفة بالادوات الموصوفة بالصفات الموصوفة  
 وكذا القول او معنى الازال ان غير ما علم اذكر كلام الله تعالى وهو في مقامه ان لا يزل  
 النبي علم ما فيه عند سدق المستحق في نقل كلام الله فان قيل اذا اراد الله تعالى  
 المنع من حروف الموصوفة من غير اعتبار في نقل كلام الله تعالى فكيف يمكن ان لا يزل  
 الا ان لا يزل في دار الدنيا في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى فقلت في وجه  
 احدها وسواها اختيارا لا في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 فاما ان لا يزل في دار الدنيا في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 سلب غير الصفة الموصوفة كما في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 ما هو العادة وما لا يزل في دار الدنيا في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 اذ اكرم موسى عليه السلام فانه كما لم يزل في دار الدنيا في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 ابراهيم واسحق في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 غير الصفة الا انهم لم يزلوا في دار الدنيا في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 كان موصوفا بالصفات الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 اذ لم يزل في دار الدنيا في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 موسى في دار الدنيا في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 الكذب في دار الدنيا في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 بل لا يزل في دار الدنيا في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 باتفاق العقلاء وهو على ما في كلام الله تعالى في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 في الاخرة في دار الدنيا في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 لا يمنع ان يكون في دار الدنيا في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 على كلامه الا ان في دار الدنيا في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 على ان لا يزل في دار الدنيا في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 نقصان الكذب في دار الدنيا في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة

نقصان الكذب

عندنا كما في قولنا من الاشياء ونحوها عقلا وان كان سببا لزم الدور وهو ان يزل  
 الاول في السجدة الى كلام الله تعالى وهو في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 ما فيه واما في كلام الله تعالى في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 واما في كلام الله تعالى في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 ان كلامه في الاخرة في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 حسب التعليل وهو في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 وكذا القول ان المصنف في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 ثم من ان كلامه في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 والنبي عليه السلام في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 الى كبره تعالى في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 ان كلامه في الاخرة في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 وهو في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 اذ لم يزل في دار الدنيا في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 انما يزل في دار الدنيا في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 لو لم يزل في دار الدنيا في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 الرجل تعلم وان الذي هو صادق في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 ثم كذا في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 بعد ذلك في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 في شي كان في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 ليس في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 ان السجدة في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 حكمة وغرض وخلاصة في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 ثم كذا في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 ثم كذا في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 قدما من عند الله في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة

على

ثبت ذلك بطريق القياس  
 كذا في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 ان السجدة في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة

حفظه في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة  
 كذا في الاوصاف الموصوفة بما هو في كلام الله تعالى في الاخرة



ان الكلام وان كان اربابا لكن متعلقا بالخاص لا بالفعل حادثا بارادة من له كما واخبار متعلق  
الامر بصلح زيد مثلا بعد ما قد ونقطع عند مودته وتعلق الكلام بموصفي الطور على انك انما تخفف  
فانما يخص الطور سماع الكلام وتطهرون وبهذا خرج كجواب عن الوجه السابع وهو ان القدم  
نسوية نسبتها الى جميع الصانع متعلقة بما في العلم والقدرة متعلق بالامر الذي لكل فعل فيكون  
الامر موزنا بما وبالكلام الامر بدو مطا وهذا الذي علينا حيث لا نقول الشيء والفتح لانه الفعل  
يجمع صحتا متعلق بالامر بان يتعلق الشيء بكس فذلك المذهب ان الكلام  
والاخرى واحد قال عبد الله بن سعيد انه في الازل شيئا من الافام وانما يصير احدها في الازل  
وقد عرف ضعفه وقال الامر الرازي شيئا الازل خبر مخرج البواني الى ان الامر بالشيء اخبارا يستحق  
فاعلا التو انوارا العلقا والشيء بكس على هذا الفاس وضعف ص لان ذلك لازم الامر والشيء  
لاحقتهما والاقرب ذكر ان الامر المحرم وهو ان يكون الكلام انما هو بالشيء دون العقل ولم يرد  
بالعدد بل العقل الاجل على نفي كلامنا ان فريم ولم يمنع التعلق بالامر الذي والخبر غير صحيح الكلام واحد  
فكنا باه واحد متعلق بجميع المتعلقا كما في سائر القضايا وانما العقول خاصة عن ادراكها  
هذا المعنى اذ تخفف فالامر كذلك الذات وجميع القضايا وسند على واحد الكلام بانه  
لو تعد ولم يخفف تعد لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وقد ذكر ذلك في المتن قال  
المبحث السابع في صفات اختلاف فيها بينه اخذت في اهل  
لحق الغالبون بالقضا الا انه لم يعم بعض الظاهر من ان لاصد له كما وراى نسبة المذكورين  
لرحمين الاول ان لا دليل عليه كقولنا ليس بغيره وردت عن المتقدمين وتبينهما انهما يكونان  
بكال المعرف وذلك عند الذوات جميع الله الصفا مكوونا لصف اخرى هو فاما معشر العارفين كما بين  
والامر من صفات الظروف وبان لا طريق الى معرفة الصفا سوى الاستدلال بالافعال التبريع في التفاهيس وما  
لا يد على صف اخرى وقد بالغ في التكليف بتدريس الواسع وكوسم فاما ادبيك ان كما بين لهم هو  
صف اخرى لان لا طريق سوى ذكره ايسر من طريقا فويا صلا ستمعا في الصفا المتخلف فيها  
البقاء اثبت الشيخ الاشعري انما من اهل السنة لا في الجواب ايا في بالظروف فلا بد ان تقوم بين  
صواب البقاء كما في العالم والظاهر لان البقاء ليس بالسلب الاختصاص وهو ظاهر والفضل  
على الوجود من ان لا يسمي لان الشيء قد يوجد ولا يكون في بعض شيئا السببية او ذلك اكثر من ان  
يصح زائدا على الوجود لوجود احدها ان الحقول ان استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى

Handwritten text in a cursive script, likely a manuscript or letter, showing several lines of text.

وحى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني بعد الزمان الاول وتاثيرها ان الوجه  
 لو كان باقيا للبقاء الذي ليس بزمانا لما كان له الوجود لانها متوالية في زمانها فلو كان  
 ضروريا ان لا يكون الوجود في الزمان الا في الزمان الثاني كان لزم المحل  
 الظاهر انه يقول ان الوجود في الزمان الثاني لا يمتنع فيه في الزمان الثاني كان لزم المحل  
 ليس الا في زمانه الى هذا في غير زمانه لا يمتنع فيه في الزمان الثاني كان لزم المحل  
 على الحق وليس كذلك في الوجود من حيث الوجود في الزمان الثاني كان لزم المحل  
 وثالثا للثبوت ان الوجود في الزمان الثاني لا يمتنع فيه في الزمان الثاني كان لزم المحل  
 لتوقف ثبوت كل في الزمان الثاني على الوجود في الزمان الثاني كان لزم المحل  
 من البقاء لا الوجود من ان لم يمتنع احدهما الى الآخر بل اتفق خفهما معا كما ذكرنا حقا للواقع  
 لزم تعدد الواجب لا كمال من الوجود والبقاء يكون مستقبلا سواء اولوا في الزمان الثاني كان لزم المحل  
 افترقا الى الوجود في الزمان الثاني كان لزم المحل  
 من عدم افتقار البقاء الى الوجود لان افتقار البقاء الى الوجود في الزمان الثاني كان لزم المحل  
 لو كان حقا في الزمان الثاني كان لزم المحل  
 في الوجود في الزمان الثاني كان لزم المحل  
 هو باق في البقاء لا الوجود في الزمان الثاني كان لزم المحل  
 ببقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني كان لزم المحل  
 والقديم وغيرهما على ما هو في الزمان الثاني كان لزم المحل  
 او قدرة نفس في الزمان الثاني كان لزم المحل  
 القديم وغير ذلك في الزمان الثاني كان لزم المحل  
 مع امتناع ان يكون البقاء نفس الوجود في الزمان الثاني كان لزم المحل  
 لم ينعزل بها احد وللقوم في التفتيح على الاشكال وجوه الاول لبعض القدماء وانا نقول ان الوجود  
 باق في الوجود لا نقول ان الوجود باق في الوجود في الزمان الثاني كان لزم المحل  
 انما في بعض الاشياء في الزمان الثاني كان لزم المحل  
 سائر البقاء كما ذكر في البقاء وادخلنا في البقاء في الزمان الثاني كان لزم المحل  
 بقاء في الزمان الثاني كان لزم المحل

نقل

144



التكوين

[illegible]

مل ٢٠  
١٠  
مل ٢٠  
١٠

جبریت و جبر

اولا  
عنا

51



الزاد

والله اعلم على ان الله اعلم ارا الجبل على الشبوت  
قولوا فلما خلق ربه للجبل جعله دكا اخره انه جعل  
الانما وجد انك بنفسه وما وجدوه الله تعالى كما خيرا  
فيما فعل كما اذا جعل الجبل دكا يا خيرا وما كان  
جايرا ان لا يفعل ذلك على جواز وجوده  
ثم قدوة مصنفه



آية في كنف تنم في روية لآية و أيضا الروية المفردة بالظن الوصول بالي نفع الروية  
 كذا في الارشاد لا مخر من و ما وقع في الوقف ان يكون ان استعمل في الحكم كذا في  
 اذا جعلت في سوا او تأول ان الروية في حوسله و سلمها و ان فليس في الاية و سأل الروية  
 بالي ان التمس للبحر و اتبعه اي سأل الروية لاجل في حوزة الروية انما يصح  
 و انما سأل في نفسه فيعلم انما سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 بما فعل السوا و ما و ما وقع في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 فلان يجوز الروية بطا كذا في المعقولة فلا يجوز في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 لما قالوا جعلت في القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 لهم لا ينسج على غايات الاخبار بعد الوقوع و انما أخذتم الصاعقة في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 على سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 اجابوا بان سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 والجواب لانهم وان سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 ثانيا انهم كانوا ممن سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 في الروية بطا كذا في المعقولة فلا يجوز في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 بومين في القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 و انما سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 قد في كل ذلك جعل لان السائلين ان يكون في كل ذلك جعل لان السائلين  
 ولا يصح في كل ذلك جعل لان السائلين ان يكون في كل ذلك جعل لان السائلين  
 امتنع الروية لان السائلين ان يكون في كل ذلك جعل لان السائلين  
 مع ما في القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 لزيادة الطل في القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 و قد بان في القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 ان في القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 لم يخطئ بالي ان سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 وكان انظر فيها طابا لعل في القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم

و قاله ان في القوم  
 حقي نري الله جوده

و الحاضر في القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 جواب الله تعالى و انما الحاضر في القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 نعم السبعون المختارون

استلاد

للمعاني في القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 بانه في القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 طلب الروية في القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 ان يكون في القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 بمثل من المسائل في القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 في حوزة القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 يكون في القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 والجواب ان القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 الذي في القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 المحصول في القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 و ما يقال ان القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 و انما في القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 و هو الاستدلال في القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 ممكن في القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 في نفسه في القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 جعل في القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 لو الاض في القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 بمعنى في القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 و اخر في القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 الى بيان القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 و قد بان في القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 لم يوجد في القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 في في القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 المشروط في القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم  
 القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم

في القوم بالظن لا في سأل في القوم بالظن لا في سأل في القوم



پانہ پیرکین

الحبيب

45

[illegible]

عليه

انسان

五



والاحاديث الواردة فيها على طوارق  
مركب الصلابة في قوله تعالى انما انزلنا القرآن  
النظر المتوسل الى المعنى الروي او لما هو المشهود  
استعماله وانما جازعها كونه عيان عن تقديره  
لحقه لا يشك في المقابلة وفيه فيكون الروي كونهما  
العرف والقدح والاعتناء ورعاية الفاسد دون  
لا شرف في شانه جمال وقدر النظر على عظمه  
واغترض من الى صحتها يستحقها بل المعنى  
النظر كافي في قوله تعالى انظر الى خلقكم  
قد يخطئ الى انظر الى خلقكم في قوله تعالى  
وقوله تعالى انظر الى خلقكم في قوله تعالى  
نظر الى خلقكم في قوله تعالى انظر الى خلقكم  
لا يشك في الروي كونه عيان عن تقديره  
مع انتفاء الروي من النظر الى الماهية فلم  
لا يصحرون وجعلوا على الروي على خلقكم  
وتحقيقه ما ذكره على الروي كونه عيان عن تقديره  
الاحتجاج بالآية واجيب بان سوفي الاية  
يؤيد في غاية الفرح والسرور والاعجاب  
ينافيه لان النظر موصوف بالفرح والسرور  
بالحصول على ان يكون الى سوفي المعنى  
بالفرح عند تعلق النظر به والسرور والاعجاب  
على خلقكم في قوله تعالى انظر الى خلقكم  
ولم ير على الاية لوان حمل على تعلقه  
فقد ولى عن جفاته والاعجاب بالسرور الى الخلق  
الكلام في الاستحسان للموردة من سوفي المعنى

الموصول

الحي

الموصول

اهل الحق المذكور في سوفي المعنى  
ومن قوله تعالى انما انزلنا القرآن  
وكما المومنون غير محبون وهو معنى الروي  
الظاهر ومن قوله تعالى انما انزلنا القرآن  
والزيادة بالروى على ما ورد في الخبر  
المستحب والزيادة من الفضل فان قيل  
كيفية تفرعها بالزيادة قلنا للتنبيه على  
الاصحاح وانما في قوله تعالى انما انزلنا القرآن  
في قوله تعالى انما انزلنا القرآن  
للمؤمنين المستحب بالزيادة قالوا انما انزلنا القرآن  
يا اهل الجنة انكم عند الله كالمؤمنين  
وجوهنا في خلقنا الجنة ونجرتنا من النار  
سألتهم من النظر ومنها قوله تعالى انما انزلنا القرآن  
ازواجه ونعيمهم وخدمهم مسيرة المسيرة  
ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى  
بمن الله الدار الآخرة فقال انما انزلنا القرآن  
يعني للمؤمنين المستحب بالزيادة  
الاول شبهة المقابلة وسببها ان كان  
اخرى كما في الروي بالآية وتحت الحاجة الى هذا التفسير  
هو الصورت المنطوق بها المقابلة للمعنى حقيقة  
المقابلة الصورت ويترجمون على ذلك وجوه  
في جهة وجوه وصورت وكان جوهرا او عرضا  
انما في البدن او خارج الجسد او فيهما وكان  
ان لم يكن فيه ولا خارجا لان المقابلة وكان  
او بعضه فيكون مقتضاها تجزئها وهذا الجسد

وسره















والتحقيق في

الى الاليل ولو كان العلم منه  
ينفع اشركه ٥

استماع

525-28

۱۱۱

الحقيرة

[illegible]

وان







فعلية لا رادعة وخلفه لا رادع وجوب الفعل مع لا ينافي في الاخبار والتكليف من الفعل والترك  
بالنظر الى العروق واجيب عن الاول بان كلاً من حصول المشية في ادعية التي يجب  
الفعل والترك فلا يخاف في ان ليس شيئاً واختياراً ما واليه الكاشف بقوله تعالى وما تشاؤون  
الا ان يشاء الله وقوله قل كل من عند الله ولهذا اوصى المحققون ان في المال حصوله لا ينافي في  
الاختيار وان الانسان محض في حصوله في حتمية وعينه الثاني بان للباري ارادة وقوة متعلقة في  
الازالة بحيث الفعل في وقت قد لا يتحقق الى اخرج اخر ليلزم التسلسل والانتفاء الى وليس  
باختيار بخلاف ارادة العبد ففهم حادثة يكثر تعلقها بالانسان شيئاً فشيئاً يحتاج  
الى ادعاء محض من غير مدعى من غير اختيار للعبد فيجب عن الثاني بان الزم على المحققين ان  
يجوز الفرق في الفعل الاختياري لا الفاعل بل بان يجوز للعاقد ترجيح المسابرة بل الجرح فان  
يتمكن من سلوك احد الطرفين وان كان مسابراً لا يخر او اصعب منه وفي نظر القاطع بان ذلك  
لا يتصور الادعية كالتكليف في العبد بل يحض خلق الله تعالى وجوب الفعل والترك في العبد من تركه  
ولا ينبغي الانتفاء الى الجرح والاضطرار سوى هذا بل يوجب الجرح عن الرابع قال الرابع فيقول  
ان الله تعالى عالم بالشرية ما كان وما سيكون وانما يستحيل عليه حصول كل ما علم الله ان يقع في وقت  
وكل ما علم الله ان لا يقع في وقت وقوة نظر الى العلم وان كان ممكناً في نفسه وبالنظر الى اذنه ولا شيء في  
والمنع باقياً في ملكه العبد بمعنى انه ان شاء فعله وان شئت تركه فان قيل يجوز ان يسلط الله تعالى  
الفعل العبد في بغيره واختياره فلا يكون خارجاً عن ملكه قلنا فيجب ان يقع في بغيره ولا  
يحيث لا يمكن هذا حصوله بالانتفاء الى الاضطرار غاية الامر ان يكون باجراً لكن لا على حال الاستئصال  
والاختيار التام كما هو محض المعقولة قد اشترط في التصديق من هذه الامور ان لا يكون انما هو في العلم  
بفعل السبابة في بغيره مع الاتفاق على كونه بغيره واختياره ويمكن دفعه بان الاختيار لا يكون  
الفاعل يمكن من تركه عند ارادة فعله لا يبعد وهذا مستحق في فعل البارى لان ارادته في  
متعلقة في الازالة في وقت وجاز ان يتحقق بتركه وليس سبابة علم المحقق الوجوب في الاشياء  
اذ لا يسلط في فاعله ان يسلط الله تعالى ارادة مع فلا محذور في اختيار ارادة العبد  
وتقريره انهم في المطالب الى العبد في الازالة في وقت وقوة الفعل ولا وقوة في وقت الزم ان يكون  
لهذا الوجوب بسبب ليس من العبد لان الحادث لا يصح سبباً للاحداث في بغيره كما ليس هو  
اسم لا ينافي للمعلوم المستقيم بل العبد والارادة اذ بهما التاثير فثبت ان التاثير في فعل العبد

في فعل العبد قدرة الله تعالى اما ابتداء او بواسطة وهو المطلوب وهذا ضعيف جداً  
لكن النقض مدفع عنه واما التمسك كما استدل على وجوب الفعل والترك  
بتعلق العلم فكذلك اسئل الارادة وتقرير ان فعل العبد اما ان يريد الله تعالى وقوته فيمتنع فلا  
يكون باختيار العبد ورد او لا يمنع كغيره لجزان لا يتعلق ارادة الله تعالى بشيء من طريق  
او الترك وثانياً يمنع وجوب وقوع ما اراد الله تعالى من العبد على ما به المذهب عندكم كما كان  
الخامس لو كان العبد مستقلاً لايجاد فعله فاذا فرضنا ان ارادته في جميع وقت  
وارادته تعالى ستكون في ذلك الوقت فاما ان يقع المراد جميعاً وهو ظاهر الاحتمال الاول في  
منها وهو ايضا حجة لا مساع خلقهم في غير ان حدوثه عن كونه والسكون ولا ان اختلف عن  
لا يكون الامانع والامانع كل من المرادين سوى وقوع الآفة فلو استعاجبنا لزم ان يقع  
جميعاً وهو ظاهر الاحتمال واما ان يقع احدهما دون الآفة فيلزم الترجيح بامرج لان الفيد استقلال  
كل من القدرتين من بغير التاثير من غير تفاوت واجيب بان يقع مراد الله تعالى لكونه قدرة في  
او المفروض استوائهما في الاستقلال بالتاثير وهو لا ينافي التفاوت في القوة والشدة ووقوع  
بان المقدور لا يقبل الجرح ولا يتفاوت بالشدة والضعف فيمتنع ان يكون الاقدار عليه  
قابلاً لذلك بل يلزم تساوي القدرتين في القوة غاية الامر ان احدهما يكون اعم واشمل وهو  
كونه اشد واقوى وعليه منع ظاهر وقديس يدل على المقدس على كون فعل العبد  
الله تعالى وكون قدرته وجهه منها ان العبد لو كان قادراً على فعله ايجاداً واخره على الخلق  
قادراً على اعادته واللازم من تنافهما وجه اللازم ان المكان الشئ من لوازم ما به المذهب فيختلف  
بأختلاف الاوقات ولهذا الوجه الاستدلال على قدرة الله تعالى على الاعادة بقدرته على الابتداء



كما نطق بالترتيب احتجاجا على منكري الاعادة بالثبوت الاول والآخر اضرع اعادة للعدوم مستندا  
بانه يجوز ان يكون خصوصية البداية شرطا او خصوصية العود مانعا او منع عدم قدرة العبد على الاعادة  
لان فضم معرف بالمفهومين ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد فعله لان حكم  
الاحتمال واحد لكننا نقطع بانه يتعذر علينا ان نفعل مثل ما فعلناه سابقا بلنا نفوت وان بنا  
بله في التذهر والاضابط ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد كل عمل من اجسام  
والنواض لان الصانع المقدور به هو الاحكام والحدوث والمقدور به هو اعطاء الوجود والافتقار  
في شيء منها باخر اقلهم ولا يبرر النقص بالقدرة الكسائية لانها انما تتعلق بالذات واهو الباعث  
ومنها ان من فعل العبد الايمان والطاعة وكثير من الحوادث وخلق الله تعالى الاجسام والافلاك والاشياء  
وكثير من المؤديات ولا شك ان الاول احسن من الثاني واثر في فلو كان العبد خالقا لكان  
احسن واثر في من خلقه واصلا وارشادا فان قيل القدرة على الايمان احسن والصدق والاحسان  
لنوعه عليها وهي خلق الله تعالى قلنا فيلزم ان يكون القدرة على الشر والتمسك منه ثم ان الكفر  
واقع منه ومنها ان الامة مجمعون على صحة تفرع العبد الى الله تعالى ان يبرزه الايمان والظلمة  
ويجبه الكفر والمعصية ولو لان اكل خلق الله تعالى لما صح ذلك اذ لا وجه لطلبه على سوا الله  
والتمسك لانه حاصل او التوفير والتبنيث لانه عايد الى الحصول في الزمان الثاني وذلك عند عدم  
ومنها ان الامة مجمعون على عز بل وجوب حمد الله وسكروه على نعمه الايمان نفسه ولا ينصور ذلك الا  
اذا كان بجعله واعطاء وان كان كلب العبد مدخل فيه واما الشكر على مفدا من الافراد  
والتمسك والتوفيق والنووف ونحو ذلك فشي آخر فان قيل لو اخرج خلق الايمان للمدح لا يوجب  
خلق الكفر الذم قلنا هم فان من شأنه استحسان المدح والشكر بخلق نعمات والاحمال النعم لا الذم خلق

العبد

العباد وارسال النعم لانه المالك فله الامر كله لا يوجب من خلق القبح فان قيل فندمكم  
الايمان مخلوق الله تعالى وعندكم مخلوق العبد وقد ذكر في بعض الفتاوى ان من قال الايمان  
مخلوق كفر فوجه قبح وجه ما اشار اليه ابو المعين النسي من ان الايمان ليس من  
الى العبد على ما يوجب ولا من العبد الى الله تعالى على ما هو القدر بل من الله تعالى الشوق  
والمدح والاعطاء وموجبا الى التكوين وهو غير مخلوق ومن العبد المعروف والنقص والافتقار  
والقبول وهي مخلوقة هذا والاوجه ان ينجي عن الكتاب ويثبت ما هو الصواب ثم لا ينجي  
ما في الوجوه المذكورة من وجوه الضعف فالاولى التمسك بالكتاب والسنة واجماع المسلمين  
من الامة لا يعني اثباته في نفسه بحسن المجامع ليرد ان الحقائق العقلية مثل حدوث العالم  
الصانع لا يثبت بالاجماع بل بمعنى ان اجماع عليه يدل على ان لهم قاطعا فيه وان لم يرد  
على التفصيل واما السمعية فليقرب فان قيل التمسك بالكتاب والسنة يوجب  
على العلم بصدق كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام ودلالة المعجزة وهذا لا يثبت مع  
القول بانه خالق كل شيء حتى الضرور والقياس وانه لا يوجب التمسك بالنسب والذليل والكذب  
واظهار المعجزة على يد الكاذب ونحو ذلك مما يصدق وجوب صدق كلامه وثبوت النبوة  
ودلالة المعجرات قلنا العلم بانفس تلك القواعد وان كانت ممكنة في نفسها من العادات  
المحمية بالقرديات على ان هذا الاجتهاد انما هو على شعر فان لمجبة الكتاب والسنة المتمسك بها في  
نفي كونه تعالى خالقا للشرور والقياس وافعال العباد فلو توفيقا لهما على ذلك كان  
عندما وور في موضع التمدح جعل الدلالة السمعية على هذا المطلب انواعا باعتبار خصوصيات  
تكون لبعض منها دون البعض مثل الورود بلفظ خلق كل شيء او لعل العبد خالصة

الوجه الثاني  
ان



او الفعل او غير ذلك من الوارد بلفظ الخلق قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه  
تدعوا واستحقاقا للعبادة فلا يصح حمل على ان خالق لبعض الاشياء كفعال النفس لان كل حيوان  
عندكم كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه افعال العباد ويخرج القديم بدليل العقل والقطع  
بان المتكلم في عموم مثل الكرمات كل من دخل الدار فيكون بمنزلة الاستثناء فلا يدخل في عموم  
العام عند من يقول بكونه قطعيا وكذا قوله ام جعلوا شركاء خلقوا كخلق الله تعالى خلق كل  
اسم عاقل كل شيء وهو الواحد القهار تسكنا بالعموم وبانه اذا جعل كل خلقه في موضع المصدر  
كما هو الظاهر فقد خلق كل احد مثل خلقه في الجملة وقوله تعالى ولم يكن له شركاء في الملك وخلق كل شيء  
فقدرة تقدير تسكنا بالعموم وبان قوله تعالى وخلق كل شيء ازاله لما بينهم من ان العبد  
لم يكونوا شركاء له في الملك على الاطلاق لكنهم يخلقون بعض الاشياء والاكان ذكره بعد  
الشريك مستدركا قطعيا وقوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدره اي خلقنا كل موجود ممكن من الملك  
بتقدير وقدره اي على قدر مخصوص مطابق للنقض والملح ولا فائدة في المعنى كالنقض  
كل شيء اذ لو رفع لنوم ان خلقنا صفة بتقدير خبر والمعنى ان كل شيء خلقناه فهو بقدره  
ان كل شيء مخلوق له بل ربما افاد ان من الاشياء ما لم يخلقه فليس بقدره وبما اشترطه الله من كون  
الشيء امرا للوجوب وان مقتضاها ان يقع ما قبله لا بد من تقدير الشيء بالمخلوق على تقدير النصب  
ايضا لانه لم يخلقها لا بنهاى من الممكنات مع وقوع اسم الشيء عليه ووجه لا يفي فرق بين النصب  
والرفع ولا بين جعل خلقنا خبرا او صفة على انه لو سلم التقييد بالمخلوق فالفرق ظاهر لان خبر تقدير  
ان كل مخلوق مخلوق له بخلاف الصفة ومنها قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون  
اما اذا كانت مصدرية على ما اختاره سبويه لاستغنائه عن الخلق والاصح ان لا يلاحظ

ظلال المعنى وخلق عليكم واما اذا كانت موصولة على حذف الضمير اي وخلق ما تعملون بتقدير  
العبادون ما تختصون بتوحيها لهم على عبادة من الاصنام فلان كلمة ما عامة تتناول ما  
يعملون من الامور صناعات وكركات وغير ذلك فان المراد بافعال المختلف في كونها بخلق العبد  
بخلق الرب هو ما يقع بكعب العبد ويستند اليه مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب  
والقيام والقفود ونحو ذلك مما هي حاصل بالمصدر لان النفس الايقاع الذي هو من الاعباد  
العقلية الاخرى الى مثل يقومون الصلوة ويؤتون الزكوة يعملون الصالحات والسيئات  
وهذه التكنة مما غفل عنه الجمهور فيها الغوا في تقي كون ما موصولة حتى صرح الامام بان مثل ما  
تختصون وما تافكون في قوله تعالى فاذا هي تلقف ما تافكون مجازا دفعا للاشراك واما قوله  
بان الا به جه عليكم لاكم حيث اسند العبادة والختم والعلم الى الخاطئين فحملنا  
ومنها قوله تعالى هذا آيات نخرج فيها بلفظ الخلق الا ان دلالتها على المطلوب  
تخرج احوال في خفاء فلذا جعلنا نوعا آخر فقوله هو الله الخالق انما يفيد الحقيقة في الله او كان  
خبر او هو ضمير الشأن او ضمير ايماء يفسره الله واما اذا كان الخالق صفة فذكر الامام ان لما كان  
علما والعلم لا يدل على الذات المحصورة بمنزلة الاشارة لم يخرج ان يكون حكم عابد اليه اذ لا معنى  
لقولنا ان هذا المعلن ليس الالهة المعين ولزم ان يكون العابد الى الوصف على معنى ان الخالق  
لا يخرجه وفي ضعف لا يخفى على العارف باساليب الكلام وقوله واسر واقولكم او ابراهيم او ابراهيم  
بذات الصدور لا يعلم من خلق احتاج على علم على تعالى بما في القلوب من الدواعي  
والصورف والعقائد والخواطر يكون عالقا بها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم  
ملزوم اعني الخلق وفي اسلوب الكلام اشارة الى ان كلاما من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا يخفى



ولهذا استدلالنا على كون العبد خالفا لخالقنا لا على طريق نفي الملازم اعني خلقه لافلا  
يتقيد الملازم اعني على مقتضى ما لكن كون ذوات العبد من قبيل المافعال الاختيارية التي هي <sup>التي</sup> هي  
محل بحث وكذا دلالة الآية على كون العلم من لوازم الخلق على الاطلاق بل على تقدير كون خالق <sup>العلم</sup> الخلق  
اي غير فليتناهل وقوله تعالى هل خالق من زرعكم من السماء والارض لا نبي خالق سبق <sup>العلم</sup> على  
بل بوصف كونه رازقا لاسم السماء والعبد ليس كذلك واجاب الامام بان ملائكة السماء السابعة  
في اتزال الامطار رازقون لنا بمعنى التكليم من الانتفاع بانواع النباتات والثمار كما يقال رزق <sup>السلطان</sup>  
فلانا فلو كانوا خالقين لافعالهم لوجد خالق يزرع من السماء وفيه ضعف وقوله تعالى والذين  
يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا <sup>الذين</sup> وبناول المسيح والملائكة وغيرهم من الاحياء الذين  
بدعهم الكفار فيجب ان لا يحسنوا خلقا شيئا اصلا وقوله تعالى اخلق الله فاروقا ماذا  
خلق الذين من دونه يدل على من سوى الله لم يخلق شيئا والا كان للكفار ان يقولوا نحن  
خلقنا كبر من الوكالات والاوزاع والنبات المحسوسة ان اريد بالارادة الابصار وان <sup>الاعلام</sup> رزق  
جميع الافعال الظاهرة والباطنة لكن بنى الوجهين على ان لا يكون الموصول اشارته الى الاصنام  
خاصة ومن هذا القبيل قوله تعالى الاله الخلق والامر خلقكم ما في الارض جميعا وما خلقنا  
السماء والارض وما بينهما باطلا ربنا الذي اعطى كل شئ خلقه ثم هدى فان قيل على <sup>الوجه</sup>  
يجعل العبد موجد لافعاله لخالقنا لان خلق والايجاد على وجه التقدير العادي على الخلق وعلى  
الوجه الذي يفدره وايجاد العبد بما يقع على وجه الخلق وعلى خلاف ما قدره ففلا يخلق <sup>الوجه</sup>  
ايجادا على التقدير اي الايقاع على قدر مخصوص وفعل العبد بما يكون كذلك فلو كان <sup>موجدا</sup> هو  
له لكان خالفا وهذا قوله تعالى حكاه ربنا واجعلنا مسلكا فان جعل المحدث <sup>المحدث</sup> على

يكون بمعنى التفسير اي تحصل منه مكان صفة فاذا وقع مفعوله الثاني من افعال العباد واذا  
انما يحصل له تعالى وخلق والمعتز لا يجعلون امثال هذه مجازا عن التوفيق ومنع الاطلاق  
او لخذلان ومنعها او التمكن والافراد ونحو ذلك الا انها من الكثرة والوضوح بحيث  
لا مجال لهذه التاويلات عند المصنف ومنها مثل فعال لما يريد هذه آيات  
تدل على ان الله تعالى يفعل كل ما يشق به ارادة ومشيئة وهي متعلقة بالايمان وسائر الطاعات  
ايضا فيجب ان يكون فاعلها اي موجد ما هو الله تعالى وحمل الكلام على ان يفعل ما يريد فعله  
عدول عن الظاهر ومنها قل كل من عنده هذه الآيات مخلقة <sup>الاساليب</sup> في قوله  
المطلوب فالظاهر من قوله تعالى وان نصيحتهم حسنة بقوله هذه من عنده وان نصيحتهم حسنة  
بقوله هذه من عندك قل كل من عنده ان جمع لحدائق والنبات من الطاعات والمعاصي وغيرها  
بخلق الله ومشيئته لان مشيئة الاصحاح اعني المكان او حدوث مشترك بين كل بحث لا شئ  
ان يحق على العاقل فاعلم لا يعمون ذلك فليكن قوله بعد ذلك ما اصابتك من حسنة من ربنا  
وما اصابتك من سبة في نفسك واراد على سبيل الكفار اي كيف يكون هذه النفوذ او مجالا على  
مجرد السبب دون الايجاد نوقفا من الكلام ومن قوله تعالى وما كنتم من نفوذ في الله وقوله تعالى  
انما قولنا اني اؤتينا ان نقول له ان يكون انما الايمان وجمع الطاعات حاصل من <sup>الله</sup>  
وتكوينه لكونها تعالى واردة له ومن قوله تعالى كتب في قلوبهم الايمان انه الذي اثبت <sup>الله</sup> الايمان  
واوجده في القلوب ومن قوله تعالى انه هو افصح واكثر واكثر الفصح والكتاب ومن قوله  
هو الذي يسيركم في البر والبحر انه موجود لير ما ومن قوله تعالى اولم يدركوا ان الله عز وجل  
يملك ما لا يحيطون به من خزائن السموات والارض ومن قوله تعالى ومن قوله تعالى



رب اخرجني من ارضي و اخرجني من ارضي و اخرجني من ارضي  
 المقدس عدول من الظاهر بالضرورة لما سباني من ابطال اولتهم القطعية ومنها ما تواتر الاثبات  
 الواردة في باب القضاء والقدر وكون الكائنات بقدر الله تعالى ومشيئته وان كانت احاد الاله  
 متواز المعنى كجماع على رضى عنه وجودها ثم وكلها صوابه ينقل الثقات مثل البخاري ومسلم وغيرهما  
 وان وقع في بعضها اختلاف روايته في بعض الالفاظ فتماروي ابوهريرة ثبوته قال قال  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم اخرج ادم وموسى فقال موسى يا ادم انت ابونا واخر جنتنا  
 فقال ادم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخطاك النور به يده القوني على امر قد رآه تعالى  
 على قبل ان يخلقني باربعين سنة فخرج ادم موسى ومنها ما روي عن ربيعة قال قال رسول الله  
 لا يؤمن عبد حتى يؤمن باربع بشئان لا اله الا الله واني رسول الله فخرج يعني بالحق ويؤمن  
 بالبعث بعد الموت وبالقدر خيره وثره ومنها ما روي ابن عمر ثبوته قال قال رسول الله  
 كل شئ بقدر حتى لا يؤمن الا بربك ومنها ما روي عن ربيعة قال قال رسول الله ان الله يصنع كل  
 صانع وصنيعة ومنها قوله تعالى ما من قلب الا وهو بين اصبعين من اصابع الرحمن ان شاء  
 ان يغيثه اقامه وان شاء ان يزيحه ازاله وعن جابر انه قال كان النبي عليه السلام كثير ما يقول يا رب  
 القلوب ثبت قلبي على دينك فقيل له يا رسول الله اتخاف علينا وقد امنّا بك وبما حثت به فقال  
 ان القلوب بين الاصبعين من اصابع الرحمن يغلبها هكذا وانما الى السبابه  
 والوسطى كبركها والا حاديت الواردة في هذا الباب كثيرة واما المفسرون  
 القائلون بان افعال العباد وافقوا بخلقهم واجادهم استقلالاً لا فرقاً فربهم فابو الحسن  
 البصري وانباء ادعوا ان هذا الحكم مروي عن كوزي عن قول العفلاء المتضيقين في الخبرين

غير متناه

اسلافهم وذكر وان ذلك وجوبها على قصد النية والاستدلال بانهم يكونون  
 حكم موزوناً وحكم بغير ذرية استدلالاً بالاول ان كل احد يعرف بالضرورة  
 حركة الاضمار كالمشي على الارض والصور والحيات والاضطرار كالأرغاس  
 والسقوط من السطح وما ذاك الا بان الاول بقدرته واجاده دون الثاني الثاني  
 ان كل احد يعلم بالضرورة ان لقمان واقعه بحسب قصده وداعيته كالاقدام على الكمال  
 والشرب عند الشدة والجوع والامحام عنهما اذا علم ان في الطعام والماء سماً ولا  
 معنى لموجد الفعل بالاختار الا الذي يحدث منه الفعل على وفقه وواعيته الثالث  
 ان كل عاقل يعلم بالضرورة حسن مدح من احسن اليه ودم من اساء ولو لا العلم  
 بالضرورة كونه الحدوث لتلك الافعال لما حكم بذلك كما لا يحكم بحسن المدح والذم على  
 ما ليس من افعاله ولهذا روي العاقل بزم الرابع الا ان العلم بالضرورة  
 هو طالع القيام والمشي من صبح البنية لاس الزمان والمقعد بناء على حدوتها من الاول  
 دون الثاني واذا كان الفزع موزوناً فالاصل بطريق الاول الخامس ان العلم بالضرورة  
 انه لا يصح منه ترك الملة دون الجبل ولا معنى لهذا سوى العلم بضرورة على حكمه دون  
 ولهذا يقصد المحارط الجداول الضيق دون الواسع السادس ان الطال العقول  
 يعلم بالضرورة انه يطلب ما يحدثه لما موروهذا ينطلف في استدعاء ذلك الفعل منه  
 وانتهى ما كرهه من الافعال التي يحدثها المنهي وكذا الفتي والتعجب وغير ذلك وكل  
 هذا يدل على ان فعل العبد باجادة واجاده وبجواب ان هذه الوجوه لا تبعد  
 سوى ان من الافعال المستند الى العباد ما هو مفعول بقدرته وادارته واقعه بحسب قصده وداعيته

اسلافهم



وهي المعادة بالافعال الاخبارية وكونها مفدورة للعبد واقوة بكسبه وعلى نفسه  
 واختباره وعند صرف قدرته وارادته وان كانت مخلوقة لله تعالى كاف في الحج  
 والذم وصحة الطلب النهي والتمني والتجذير ونحو ذلك ولا ينبغي كونها مخلوقة للعبد  
 ما هو المنازع فضلا ان يفيد العلم الفروسي بذلك والعجب من ابي الحسن وهو  
 في غاية الخداحة كيف اجترأ على هذه الدعوى وهي آية الوقاحة حيث نسب جميع سواه  
 من العقلاء البسطة والتكاد الفروية اما السنية وبجره فظاهر واما القدرة فلا يتم  
 جعل الحكم ككون العبد موجد الفاعل نظر بالضرورة وادكر الامام في نهاية العقول ان  
 ابا الحسن لما خالف اصحابه في قولهم القادر على القدرين لا يوقف فعله لاحد مما دون الآخر على  
 مرجح وذهب الى ان العلم يوقف صدور الفعل على الداعي فزوري وان حصول الفعل غيب  
 الداعي واجب لزوم من هائل المقدس عدم كونه العبد موجد الافعال وفيه ابطال  
 للماصول التي عليها مدار امر الاعتزال فخاف من تنبيه اصحابه انه رجع من مذهبهم وليس  
 عليهم وادعى العلم الفروسي كونه العبد موجد الفعل ثم قال الامام لا يقال الاعتزال  
 يوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول  
 بان قدرة العبد مؤثرة في وجود الفعل وانما ينافي استقلاله بالفاعلية وهو انما  
 ادعى العلم الفروسي في الاول لانه الثاني لانا نقول نحن لا سندل بالادلة المذكورة لاجل  
 شأن ان القدرة لها اثر مؤثره بل لسان سلب الاستدلال كما هو مذهب الاسناد واما  
 لو من كان النوح من قد ساعد عليه فخرها بالوفاق لكن يلزم منه فساد مذهب  
 الاعتزال بالكلية لانه لا فرق في العقل بين ان يامر الله العبد بما يكون فعلا لله تعالى وان يامره

بفعل

بفعل يجب حصوله عند فعل الله تعالى وينبغي حصوله عند عدمه فان المأمور على كمال القدرة لا يكون  
 من الفعل والترك ولا من ان تعذب الله العبد على ما وجده وان يعذبه على ما حصل  
 عند حصول ما احبته الله فيه ولا من فاعل الصبح والظلم وفاعل ما يوجب الظلم  
 فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة المجازمة استدل عليه بان العلم ان  
 ان ابا الحسن كان من المكس لم يمتد الامر الى هذه المسئلة وان مبا الغيبة ودعوى فخر  
 كان على سبيل التقدير والتبليس وزعم بعض المتأخرين من المعزلة ان معنى الوجوب عند حصول  
 الداعي انما يعلم ان القادر يفعل مع امكان الترك كما تعلم ان الله تعالى يثبت الابدان والامانة  
 ويعاقب الكفار بالنا مع امكان تركهما وتعلم ان العرب لو قدروا على مثل القرآن مع  
 الدواعي واستاء الموانع لانا لم يمتد له ولولا وجوب الايمان بعبثه بالمعنى الذي ذكرنا لما  
 عرضنا عنهم لجواز ان يعذبوا ولا تاتوا به وفيه نظر لانه اما ان يلزم مع حصول الداعي صدور الفعل  
 من القادر يجب لا يصح منه الترك وان كان ممكنا في نفسه وبالنظر لا اصل قدرته وارادته فيتم ما  
 ذكره الامام من وجوب الفعل ولزوم خبر وعدم استقلال العباد والخلق وان تلك الدواعي قد  
 والارادة المجازمة ليست بارادة العباد وهذا هو المعنى بالبحر الذي يقول به اهل الحق يلزم  
 ابا الحسن بالبحر المطلق الذي يقول به بالبحر وبطلان ضروري واما ان لا يلزم فلا معنى لتسمية  
 بالوجوب ولا طريق الى العلم بالصدور بل هو مرجح بالغيب لان المعروض بابي الهادي  
 واما العلم فرفع اعتقاد الوجوب الا يرى ان اذا قيل من اين عرفتم المخوف قبل لانه  
 خلصت دواعيهم فلو قدروا الاثابة وهذا معنى الوجوب لانه استدلال بانفسه اللازم على  
 انفسا المعلوم ولقد استدل بنفي الفعل عند محض العذرة على الداعية ووجوب الارادة



ومنهم من اوجب عليه المقدمون من المعزلة على ان العلم يكون العبد موجد لافعاله نظري  
ففسكو ابوجه عقلية ونقلية اما العقلية فخرجها الاقضية الاولى وهو عندكم الكبرى و  
وعزهم الوثيق ان لو لم يكن العبد موجد لافعاله بالاستقلال لزم فسادات منها بطلان  
المدح والذم عليها اذ لا معنى للمدح والذم على العبد بفعله ولا واقع بقدرته واختياره  
وربما يمنع وربما يخرج او يذم على ما هو محال كالحسن والفتح واعذار الفناء واقرار الفقر  
ومنها بطلان التكليف من الاوامر والنواهي اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للامور ولا غير  
في قدرته بل لا يطقه مرض وخوف حتى ان العقلاء ينجون منه وينبشون الامر الهين و  
يخون بغيره من يطلب من الانسان خلقا هو ان والطيران الى السماء بل من يجاد المني على الارض  
والصعود في الهواء وكذا الثواب والعقاب اذ لا وجه للثواب والعقاب على من هو على المنصب  
والمعاقب هي ان من يحاق على ما يخلفه كان اسد فزاع على العباد من الشيطان واحسن منه بالذم  
اذ ليس من الا الوسوسة والرياس ومنها بطلان قواها الوعد والوعيد وارسال  
الرسول وبعث الانبياء وانزال الكتب من السماء اذ لا يظهر للمرغب والرهيب  
والخصيل وحرث على تحصيل الكمالات وازالة الرديات وغو ذلك فائدة الا اذا كان  
تغذره العبد وارا دة نائبة في افعاله وسو له مباشرتها باستقلال ومنها بطلان  
الفريق من الافعال التي يطابق العقل والشرع على شخصنا واستحقاقنا المدح في  
العاجل والثواب في الآجال والتي لم يثبت كذلك كالكفر والامان وكالاساة الى  
الغفراء والاحسان وكفعل النبي من الهداية والارشاد ومنه قواعده الخيرات و  
فعل ابليس من الاضلال والاعواء ونزول الشرور والشهوات وكالتكلم بالبيها

والدعوات المزينب عليها الثواب والاستجابة والتكلم بالهدايات والفتوح الهيا  
التي لا يورث الا اللوم والعقاب لان الكل يخلق الله من غير نائبة للعبد ومنها بطلان  
الفريق من الحركات التي تظهر من اعضاء العبد بقدرته وارا دة والتي يظهر منها بقدرته  
الغير وارا دة كما هو ك زبد مدعو متلامع ان كل احد يفرق بينهما بالضرورة والحوار عن  
الكل انه انما يرد على التجربة الساقية بقدرته العبد واختياره لا على من يحل ففعله معلقا  
بقدرته وارا دة واقعا بكسبه وعقيدته وان كان خلق الله تعالى ولا على من يحل قدرته  
مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل مرجع هو محض خلق الله تعالى على ان من الفساد ما يلمز المعزلة  
ايضا بطلان استقلال العبد بقاء على وجوب الفعل وامتناعه لوجود المرجح او عدمه  
وتعلق علم الله تعالى بوقوعه او لا وقوعه ومنها ما يتدفع بطريق آخر فان المدح والذم  
قد يكون باعتبار المحل دون الفاعل كالمدح والذم بالحسن والفتح وسائر العار وان  
الثواب والعقاب ايضا لما كان فعل الله ونفقا فاما موهبة لم يوجه سوال لمصلحة كمال  
لم خلق الا واقعت من النار وان التكليف والبعثة والتمديد والوعيد والوعيد  
وكذا قد يكون وواعي الى الفعل او الترك فيخلق الله تعالى وان عدم اقرار العقل في المحل  
له تعالى لاني اقر افعاله بوجه آخر السائل ان كثير من افعال العباد فصح كالظلم والشرك و  
العسق والقول باجناد الولد ونحو ذلك والفتوح لا يخلق الحكيم ليعاقبه وعلمه بعصاه عن خلقه  
ولا بعد السلام بحسن والفتح العقل من ان خلق الفصح ربما يكون له عاقبة حميدة فلا يصح عقاب  
فعله وما تعال انه لا معنى لفعله الصبح الاموجه ومحمد ليس لبي فان الظلم من انصف الظلم  
لامن وجده فيحل آخر السائل ان فعل العبد في وجوب وقوعه وامتناعه مانع لعقد العبد وعقده



وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الخلق واجاده اما الصغرى فليقطع بان من شئ  
 جوده وعطشه ووجد الطعام والماء بلا حصار في باكل ويزب البنية ومن علم ان دخول  
 النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها لا بد فعلها البنية واما الكبرى فلان ما يكون باجاده  
 الغير لا يكون في الوحي والاشباع تابع لارادة العبد ليجوز ان لا يوجد عند ارادته و  
 يوجد عند كراهته لو كان فعل العبد باجاده تعالى لم يكن تابع لارادة العبد وجوبا  
 امشا على كل اللزوم باطل او هكذا لو كان فعل العبد تابع لارادته لم يكن باجاده تعالى على كل اللزوم  
 حتى وهاب ان ما ذكره في سان الصغرى لا ينفذ الوحي والاشباع بل الوقوع واللاذلة  
 في بعض الافعال ورب فعل منع ارادة الغير كالحزم والعبد في بعض الكبرى وكوم  
 الوجوب والاشباع فلم لا يجوز ان يكون يتبعه لارادة الله تعالى وقد وافقت ارادة  
 العبد بطريق العادة الرابع ان الله تعالى لو كان موجبا لافعال العباد لكان  
 فاعلا لها لا معنى لها واحدا ولو كان فاعلا لها لكان متصفا بها لانه لا معنى للمخالف  
 والنظام مثلا لا فاعلا على الكفر والظلم وح يلزم ان يكون الباري تعالى ومقدس كافر الظالم  
 فاستفاد كذا اشار باقيا فاعلا لغير ذلك من الغواض التي لا تستطیع العاقل ان  
 على اللسان بل اخطارها بالبال وهذه التهمة كذا سمعنا من حقي العوام والسوقية  
 من المعتزلة فينبغي حتى وجدناها كنههم المعيرة فحققت ان التعصب يفتي على القول  
 وعندهم نعم القلوب التي في العبد وولده ادرى كيف ذهب عليهم ان مثل هذه  
 الاسامي انما يطلق على من قام به الفعل لامن اوجد الفعل ولا يدرون ان كبر ام  
 الصفات فز اوجد بها الله في محالها وفاقا ولا يصح ما الالهام نعم اذا ثبت بالبرهان

ذلك ان نظم العباد

فانته

ان

ان الموجد هو الله تعالى لزمهم صحة هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق الكلام  
 على الله لا يجادوه الكلام في بعض الاجسام وكان قول القائل بخصه من حيث اطل تحت كونه  
 كلام الله تعالى ذلك علوا كبيرا وبهم لم يصرحون مثل هذا اللزام على اهل الحق ويجعلون  
 قول النبي للمعمر لي اذ يفتي او طلستك او اقبل على والستبه ذلك تركا للمذهب وتعدون  
 ان اسناد الافعال الى العباد ومجاز عند السنية ونحو دوافه ذلك حتى زعم بعض  
 لعقده السنية اعلم الناس ان من طلعت الشمس من عند اهل السنة  
 واما السمعية فكبيرة جدا حتى زعموا ان ما من آية الا وفيها دلالة على  
 على لظلال في قوله الامام الرازي رحمه الله في سورة الفاتحة لغا من عليه اية وبلغ  
 الامد الاحصى في الدرر والمعارضة من جانب اهل الحق ثم ضبط دلائلهم السمعية على كثرتها  
 في عدة النواع الاول الايات الدالة على اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل  
 فاعلمنا على وهو اكثر من ان يحصى منها من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقولون قولا  
 الى قوله تعالى هو الذي يورس في صدور الناس وقد عرفت ان هذا ليس المنافع  
 في معنى وزعم الامام انه لا يختص بها الا بالالزام ان مجموع العذرة والداعي مؤثر في الفعل  
 وخالف ذلك المجمع هو الله تعالى بهذا الاعتبار مع الاسناد وزال الشك من هذا من الاول  
 القاطعة ان الكل يقض الله تعالى وقدره التي الايات الواردة في العباد ببعض  
 وتبينهم عن بعض ووجههم على الاعمال والطاعات ووجههم على الكفر والمعاصي ووجههم  
 الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وفي فصل الام الماضية لانه ان كل من  
 بالسامعين ما جعل بهم ولا تعلق والاعتبار باحد الم وكل هذا انما يصح اذا كان العبد

السنة

زعم الامام



واختيار في احوال الافعال وقد عرفت بحجاب الثالث الايات المرجحة استناد الاقوال  
الموضوعة للايجاد والعباد وهي العقل كقول تعالى من عمل صالحا فلنفسه اجره الذي اسأوا  
واغفلوا ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات من عمل سيرة فلا حرج الا انهم لم يذكروا  
والفعل كقول تعالى وما يفعلوا من خير فان الله يعلم وافعلوا الخير والصنع كقول تعالى  
ليس كانوا يصنعون والله يعلم ما يصنعون والكسب كقول تعالى ووقفت كل نفس  
ما كسبت كل امرئ ما كسبت ومن اليوم جزى كل نفس ما كسبت وكسبت كقول تعالى يحلون  
اصابعهم في اذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء كافرين ولخلق كقول تعالى فشارك الله  
تعالى وخلق لكم من الطين واذ خلق من الطين كبد الطير والاحداث كقول تعالى  
عن هجرته حتى احدث له منه ذكرا والابتداء كقول تعالى ورجعنا بنبينا عما كنا  
انما ثبت بالدلائل السالفة ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره وجب جعل هذه الدلائل  
مخارج السبب العادي اي من صار سببا عاديا للاموال الصالحة وعلى هذا القياس او  
جعل هذه الاستنادات بجانا لكون العبد سببا لهذه الافعال كما في الامر المندرجة هذه غير ان  
الكسب فانه يقع على حقه وخلق فانه معنى التعذيب وخلق فانه معنى التعذيب وهو لا يتلزم  
ايجاد امر محقق مثل جعل الدرهم في الكسب وجعل الزبد في الكسب واما على راي الامام وهو ان  
مجموع القدرة والداعي مؤثر في الفعل وذلك المجموع خلق الله تعالى من غير اضيق للايجاد  
ولا استحالة ولا استقلال للعبد فلا امر الارباع المآبة الى الله تعالى على نوح الكفار والعصاة  
وانه لا مانع من الامانة والطاعة ولا على الكفر والمعصية كقول تعالى وما مع الكسب ان  
يؤمنوا كيف يكفرون بالله ما منعك ان تسجد والهم لا تؤمنون فالحال ان الله كرهه من ضيق

موضيق لم يفسد الحق بالباطل لم يصيدون عن سبيل الله وانما ذلك على  
مذهب المجرة لهم ان يجادلوا ويقولوا انك خلقت نبي الكفر وخلقته وادركه  
واخبرت به وخلقته قدرة وداعية يجب معها الكفر وكل هذه موافق  
الايمان فيكون القرآن حجة للكافر وقد انزل ليكون حجة عليه والى هذا  
اشار الصحابي ابن عباس وكان عالما في التفسير والاعتقاد في ربه  
الى باسم الجبائي ورفع قدره واعلاه ذكره حيفا قال كيف يامر بالايمان  
ولم يردده ونبى عن الكفر وادركه ويقات على الباطل وبقية وكيف  
يصرف عن الايمان ثم يقول اني يصرفون ويخلي فيهم الاكل ثم يقول اني  
يؤمنون وانت فيهم الكفر ثم يقول كيف يكفرون وخلق فيهم ليس الحق بالباطل  
ثم يقول لم يفسد الحق بالباطل وصدقهم عن السبيل ثم يقول لم يصيدون عن سبيل  
الله وحال بينهم وبين الايمان ثم يقول وماذا اعلمهم لو آمنوا وذهب بهم عن الله  
ثم قال فاني قد سمعتهم عن الله من جهة اعراضهم ثم قال فالحال ان الله كرهه  
موضيق والجواب ان المراد الكوائف الظاهرة التي عليها جهل الكفر وهذه  
موافق عقلية خفيفة على العامة القدرية الخامس الايات الدالة على ان فعل العبد  
كقوله تعالى اني شاء فلينوب وبي شاء فليكن مملوكا فيستقيم على شانه علم ان يتقدم او  
يأخر في شانه ذكره في شانه ان الله الى ربه سبيلا والجواب ان التعليق بعبودية  
العبد من سبيل الله في شانه محبة الله ومات ذن الا ان يشاء الله وفي تعداد  
هذه الانواع واخرها اطالة وقد فصلها الامام في كتبه سيما المطالب العلية  
واورد ايضا احاديثا كثيرة يوافق انواع الايات وانصرت في الجواب على ان  
الدالة السميعة متعارضة والتعويل على العقليات ولقد في ذلك دليل على  
الموجب ودليل العلم الازلي ولذا انقضى عن بعض اركانها المغتلة انه كان يقول  
ما الله وان لا اعتزال ولا افتقار الى الله لنا واما دليل الارادة وقد اورد  
الموقف في هذا فلا يقول عليه علمه ثم يتجهزهم وقوع خلاف مراد الله تعالى  
عن ذلك على كبره ولذا اكرم الجوسى عردين عليه حين قال لم اسلم فقال لان الله  
لم يرد فقال ان الله يريد اسلامك لكن الشياطين لا يريدون ذلك فقال الجوسى ما اكون



مع الشريك الغالب **قال** خاتمة يشير الى ما ذكره الامام الرازي في ان حاله  
تجيبه فان الناس كانوا يتفقون فيها اذ سببها ان يكون الرجوع فيها اليها متعاضدة  
متدافعة لعدم الجبرية على انه لا بد لتخرج الفعل على الترتيب لا مرجع ليس من العبد وقول  
القدرية على ان العبد لو لم يكن قادرا على فعله لم يكن المدح والذم والامر والنهي وهما  
مقدوران به يعني انهم من الدلائل العقلية انما الجبرية على ان تفصيل احوال الافعال  
غير معلومة للعبد واعمال القدرية على ان افعال العباد واقعة بما وقع قصدهم ودواعيهم  
وهما متعاضدان ومن الالزامات الخطابة ان القدرة على الاجادة صفة كمال لا يلزم  
بالعبد الذي هو منبع النقص وان افعال العباد يكون سببها وعيها فلا يلزم بالنقص  
عن النقص وانما الدلائل الصحيحة فالقرآن مملوء بما يحرم بالامر والامر انما الله تعالى  
لم تكن حاله عن الغفوتين وكذا الادعاء والحكايات متدافعة من الجانبين حتى قيل  
ان وضع الترتيب على الجبر ووضع السطر على القدرة **الآن** من هنا اتوا بسبب ان القدر  
في قولنا لا يخرج الحكم الا يخرج بوجوب السداد باب اثبات الصانع ونحن نقول الحق  
ما لم يثبت الدين انه لا جبر ولا تفويض ولكن امرين امرين لان معنى المبادى القرينة  
لافعال العباد وعلى قدرته واختياره والعباد الرحمة على غيرة واضطراره فالكسار  
مضطر في صورة فخرنا كالعلم في الكتاب والوعد في استحقاق العباد وفي كلام العقلاء  
الحايط لولته لم تشقني فقال سئل من يرثي **قال** وافعاله فعصا الله تعالى فاشهر  
من اكثر المخلوقات فاعاد الله تعالى وقدره وهذا يشا والافعال العباد وامره ظاهر  
عند اهل الحق كما تبين من انه الحائز لها نفسها او الحائز للقدرة والذاتية الموجهين لها  
تعتبر القضا والقدرة والخلق والتقدير كما في قوله تعالى ففقيهن سبع سموات وقهره تعالى وقدره  
فيها امواتها ولا يستقيم هذا عند القدرة وقد يكون القضاء والقدرة غير اليجاب والالزام  
كما في قوله تعالى وقضيت بك الاعداء والاياه وقهره تعالى قدره بانكم الموت فيكون الواجب  
بالقضاء والقدرة دون البواني وقدرها بالاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضيت الى بخر  
اسر الخ في الكتاب بعين في الارض الالية وقهره تعالى الامراته قدره تعالى العاين اي  
العلماء في ذلك وكتبناه في النوح فليعلم هذا جميع الافعال بالقضاء والقدرة وقال الفلاسفة  
لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية محالين معلولة في العالم المتعالي بابع

الاول والواجب انما كان اجاد ما يتحقق منها بالادة في المادة على سبيل الابع متفقا  
اذ هي غير متناهية لقبول صورتين معا فضلا عن اكثر وكان الجود الالهي متفقا لتكامل  
المادة بابع تلك الصور فيها واختراع ما فيها بالقوة من صور تلك الصور الى الفعل  
قد يلاحظ كنهه زما يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل والقضاء عبارة عن وجود  
جميع الموجودات في العالم العقلي حقيقة ومجلة على سبيل الابع والقدر عبارة عن وجودها  
في موادها الكلية مفصلة واحدا بعد واحد كما قال ابن تيمية وان من سبب الالهي عندنا  
خزائنه وما ينزل الالهي معلوم بالادوات والاشياء في القضا الالهي على سبيل التسليم فان الموجد  
احاط به كل شيء كالقدر والافلاك او كنهه العالم بكنهه كما في هذا العالم فان المرض وان كان  
بالقوة اكثر منه ولما امتنع الاجاد فعلا اجاد ما في العالم من امر السرور بالكلية فان المظهر  
المختص بالعباد يخرج بعض الدور بالضرورة وحسب في الحكمة اجاده لان ترك الخيرة  
هو الله العليم شر كثير فخر الله في القضاء وان كان مكره لا غير مرضي **قال** ثم اخلاف  
في ذم القدرة قد ورد في محام الاحاديث لعنة القدرة على ان سببها نبيا وامرهم  
العالمون بنفي كون الخيرة والله كنهه القدرة ومشيئة سوا ذلك لما لغتهم في نفيه وكثرة ما تقدم  
اياه وقيل لا تباينهم للعبودية الاجادة وليس شيء لان الله سبحانه القدر في بعض العاقل  
فالتقديرية القدرة على الخيرة والله كنهه القدرة ومشيئة الله وتقديره ومشيئة الله سبحانه  
نسبة الشخص الى مشيئته وجوبه كالجبر والحقيقة والشيئية لا الى ما يتقيد ورواياته صح  
عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال ما من امر من الله الا ما يشاء الله وما من امر من الله الا ما يشاء الله  
حكما انه يقوم القدرة ولا يخفى ان الجوس هم الذين يسيرون الخيرة الى الله تعالى والشيء الى  
الشيء ولا يتوهمها زدان وامرهم وان لا يتوهم الا كل ما الى الله تعالى وتعرض لبعضها  
فينسب الى نفسه يكون هو المحاصم لله تعالى والصانع يصف القدرة الى نفسه ويبدل كونه افعال  
والقدرة اول باسم القدرية من الضيف الى ربه فان قيل روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال رجل قدم عليه  
من فارس اخبرني بان علي بن ابي طالب قال رايته اقول انما يكون امهاتكم وبناتكم واخوانكم  
ماذا قيل لهم لم تقولون ذلك قالوا نقض الله علينا وقدره تعالى لم سيكون في اخر ايامه اقول  
يقولون من قال لهم اولئك الجوس يتوهمون الا صنع من شأنه ان شيئا قام الى علي بن ابي  
طالب رضي الله عنه من صفين فقال اخبرنا من سبب الى التسم كان القضاء والقدرة



فقال الذي خلق الحق وبرهنة ما وطينا موطننا ولا يهبطنا وادبنا ولا يعلنا  
الا بقضاء وقد فعل الشيخ عنه انه اعتب على ما انزل الي من الاجور شيئا فقال  
له انها الشيخ عظم الله اجركم في صيركم وانتم شايرون وفي سقركم وانتم مسرفون و  
ولم يكن في شيء من حالكم مكرهين ولا اليها مصطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر  
ساقا فقال **وجعل** فظننت قضاء لازما وقضاء احتمالا لو كان كذلك لبطل الثواب  
والعقاب والوعود والوعيد والامر والنهي ولم يات لانية من الله لذنب ولا محبة  
لحسن اولي بالخير من السي والافس اولي بالذم من الحسن تلك معاملة عبدة الاولاد وهنود  
السلطان وسفود الزور واهل العي عن الصواب وهم قد ربه هذه الامة ولجوسها ان الله  
امر بخير او نهى بخير او كلف بسير لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا  
ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا وذلك الذين كفروا فويل للذين كفروا من  
النار فقال الشيخ والقضاء والقدر الله انما سائرنا الا بها قال هو الاخرى ان الله في حكم  
ثم علقه فقال وقضربك لا تعبد الا اياه وعن الحسن بعينه انه قال في الرد على من  
قد ربه يكون ذنوبهم على الله وقصد فيه قهره كما اذا فعلوا ما حسه قالوا وجدا عليه ابدنا  
وانه امر بها فلما باذرا لا يدركها الا بالانوار ان فعل العبد اذا كان بقضاء الله تعالى  
وارادة بخير للعبد الاقدام عليه وبطل اختياره واختاره وقضوا بالوعاد والمردح  
والذم عليه قول فيفسر ان هذا قول المعتزلة ام الجبرية ولكن من لم يجعل الله نورا في خلقه لم يدر  
وهو وقاضيه انهم يروجون باطلهم بمنسبة الى غيرهم كونهما على اولاده رضي الله عنهم  
وقد صرح عنه انه خطب الناس على من الكوفة فقال ليس بنا من لم يؤمن بالقدر خيرة وسرنا  
وانه حين اراد ضرب اسم مال شربت نولي ودعوت قسرا قد تم لو ان لنا في هذا  
يدفع اخذ اراقة قدر او انه قال اني املك خيرة والشر والطاعة والمعصية املكها الله  
املكها بدون الله فان قلنا املكها مع الله فقد ادعينا الله ان الله فاب الرسل على  
يده وان جعفر الصادق قال القدرى اقراء الفاتحة فقرأ فلما بلغ قوله اياك نعبد واياك  
نسئلك قال له جعفر ما ذا استسئلك بالله وعندك ان القدر منك وجميع ما يتعلق بالقدر  
والملكين والالطاف قد حصلت وقت ما تقطع القدرى والمحدث رب العالمين **قال**  
فرع ذمب المعتزلة الى ان فعل العاقل قد يوجبها الله فعلا اخر في محل القدر او عاقله وذلك

من

معنى التولية وفروا عليه فروعا مثل ان المتولد بالسبب المقدر بالقدر الحادث  
يقتض ان يقع بالقدر الحادث بطريق مباشرة من غير توسط السبب ومثل  
اقتضائهم ان المتولد هل يقع في فعل الله تعالى ام جميع افعاله بطريق مباشرة  
وفي ان الموت هل هو متولد من الجرح حتى يكون فعل العبد الى غير ذلك  
ولما شبه استقناء الحكامات الى الله تعالى ابتداء بطول التولية عن افعاله  
والمقتزلة تمسكون ان كون المتولد فعلا للعبد سواء تولد من فعله المباشر او فعله  
المتولد بحركة الالة وحركة الخواص بالالة فيلزم ما ذكرنا في مسئلة خلق الاله  
الاخيار من وقوعه على وفق القصد والادعية ومن حسن المدح والذم والامر  
والنهى بل يمتحن الذم على الافعال المتولدة كالكلمة والصياغة  
والبناء والكلام والدفع والجذب والعقل والحرب اظهر عند العقلاء  
من المدح والذم على المباشرة لانها لا يظهر ظهور المتولدات وكذا الوقوع  
حسب ادعائهم اظهر فيها لان اكثر الدواعي انما يكون الى المتولدات والجواب  
مستفاد من **الكتاب** النظام من المقتزلة الى انه لا يخل للعبد الا ما يوجب في خلقه  
والباقي بطبع الخلق وقيل لا يخل للعبد الا الكفر فالوالموكان المتولد فعلا لم يقع الا  
حسب دواعيها كالمباشرة واللازم يطل لان كثير من ارباب الصناعات يتفحصون  
الحالهم لعدم موافقتها ودواعيهم واغراضهم والبناء لو كان فعلا لصح ما ان لا يخل  
لعبد وهو السبب لان شأن الفاعل ان يفعل وان لا يفعل واللازم على المطلقان  
كما في السهم المرسل من القوس **والجواب** ان عدم الموافقة للعرض مانع من الخطا  
في تهمة الكسب وكذا عدم التمكن من ترك الفعل مانع من احداث السبب لتمام  
لا ياتي كونه فعل الفاعل فان موافقة العرض وتكليف الفاعل من الفعل والله انما  
يكونان عند وجود الكسب وانقاد الموانع واجتياح اصحابها بوجوه الاول ان الجسم  
المختلف في طوره ببدن فادريس اذا جذب احداهما ودفعه فوجها فحركة اما ان  
يقع مجموع القدرتين فيلزم اجماع العلتين المستقلتين على حصول واحد او باحد  
فيلزم ان يجمع لما خرج اولاهما وهو المخطوئية نظر ان لا يفسر ان يمنع استقلال كل  
من القوتين باحداث الحركة على الوجه الذي وقع باجماعهما غاية الله انهما



تستعمل بهدات حكمة ذلك الجسم في الخلة الثاني انه لو كان مقدور العبد على  
بلا توسط السبب كما في حق الناري تعالى الثالث ان السبب عند  
موجب السبب عند عدم المانع فيلزم ان يكون الفعل العبد مستقلا بالكا  
المقوله من غير تأثير للقدرة فيه الرابع انه لو كان للقدرة العبد لزم ان لا يوجد  
عند فناء قدرة العبد واللازم بط فيما اذا ربي الالف منها ومات  
قبل ان اصاب السهم صياغه واقضى الى زهوق روحه بعد شهور وعوم  
فهذه الامايات والآلام افعال وحده بعد ما صار الالف عظاما  
رميا واعترض بان يجوز ان يتغير ط في تأثير القدرة الحادثة بالاشتهار  
في القدرة وبان معنى كون المقوله بقدرة العبد تأثير في السبب الموجب  
له واعلم ان من سبب اصحابنا ان ما يقع بهابيا محل القدرة الحادثة  
لا يكون مقدور لها اصلا وانها لا يتصل الا بالقيام بجلها  
وان كان مخلوق الله تعالى لم انظر في الوجود الاربعة انما  
على قدر تمامها بل يفيد ذلك ام يقصر بعضها على مجرد نفق  
منهيب الخضم **قال** البحث الثاني من سبب المله  
الحق ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بالليس  
بكاين على ما اشتهر بين السلف وروى مرفوعا الى النبي عليه الصلاة  
والسلام ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن لكن فهم من  
منع التخصيص بان يقال انه يريد الكفر والظلم والفسق كما في الخلق  
يقال انه خالق الكفر والآيات خالق العاذورات والقدرة والحر  
الخنزير وحالفت الغزلة في السور والقبائح فزعموا انه يريد  
من الكافر الايمان وان لم يقع الا الكفر وان وقع وكذا يريد من  
الفاصح الطاعة والافساح حتى ان اكثر ما يقع من العباد خلاف  
مراده والظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس قريه من عباد  
حكى انه دخل الفاضل عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فرأى  
الاستعداد بالاصح الاسخاني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء

فقال الاستعداد على العفو سبحانه من لا يجري في ملكه الا من يشاء والتعصية في كماله  
اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا يجوز ان يعصيه  
ولا غلوبة له في عدم وقوع ذلك كالمالك اذا اراد دخول القوم داره  
رغبة واختيارا لا كرها واضطررا فلم يدخلوا ليس بشئ لانه لم يقع هذا  
المراد ووقع مرادات العبيد والخدم وكفى بهذا الحقيقة وغلوبة  
لما على ارادته لكليات الله خالق لها بقدرة من غير اكرام فيكون مراد  
لها ضرورة ان الامادة من الصفات الملهجة لا حد في الفعل والترك  
وعلى عدم ارادته لاليس بكاين انه لم يعدم وقوعه فعمله كماله كماله  
انقلاب على جهلها والعالم بمخالة السمع لا يريد به التنبه واعترض بان  
خلاف المعلوم مقدوره في نفسه والمقدور اذا كان متعلقا بالمصلحة يجوز  
ان يكون مرادوا ان علم الله لا يقع التنبه وبان من اخبره النبي الصادق  
بان فلانا يعقله التنبه يعلم ذلك قطعا مع انه لا يريد فقط بل حيوية وجواب  
ان هذا تمن لا ارادة فانها الصفات التي من شأنها التخصيص والتعصية  
واما الايات والاحاديد في هذا الباب فاطل من ان يحسن واكثر  
ان يحسن ولو انما نزلنا اليهم الملائكة وكلهم الحق وحشرهم عليهم  
كل شئ قبل ما كانوا اليونسوا الا ان الله تعالى اراد ان يهديهم  
صداقه لسلام ومن يرد ان يضل يجعل صبره ضيقا حاد فقل لا يضلهم  
صبي ان اردت ان الفصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم ولو  
شاء الله لخرجه على الهدى ولو شاء الله لهدىكم الجنتين او تلك الذين لم  
يرد الله ان يضلهم فلو بهم انما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وتزهر  
انفسهم وهم كاذبون انك لا تهدي من اجبت ولكن الله يهدي من يشاء  
وانه يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم والمعرفة  
فيها بآيات فاسدة وطمعات باردة وتجب منها المناظر ونحوها  
انهم فيها محجوبون وبوجها مخوفون ونظهور الحق في هذه المسئلة يكاد ياتهم  
بغير فون ويخرج على السخنة ان من لم يشاء الله لا يكون ثم القدرة العفوية



لهم في الجواب عن كثرة الايات على الحقيقة على مشقة الفهم والالهام وحسن استنباط  
 معانيها وتحتها وافعال العلاف معانيها على الايمان والالتفات اليها فيهم بل اختيار  
 ورد بان المؤمن يكون هو الله تعالى لا العبد على ما عظم في الزمان حين  
 قلنا بان الحالى هو الله تعالى مع قدرته واختياره وكسبه فكيف يكون  
 ذلك فعلم الجبائي معانيها على العلم الضروري لصحة الايات واما الدلائل  
 المثبتة لذلك العلم الضروري ورد بان هذا لا يكون ايمانا والكلام فيه على ان  
 في بعض الايات دلالة على انهم لو راوا الكرامة ودليل لا يؤمنون بالنبوة  
 فقال ابنه ابو اسحق معانيها ان يخلق لهم العلم بانهم لو لم يؤمنوا بالنبوة بعد ما  
 شهدوا هذه المعاني فاسد لان كثرة من الكفار كانوا يقولون ذلك وكذا الباطني  
 ولا يؤمنون على ان قومه تعالى ولو شئت لآتيت كل نفس بما يشاء وليس من القول  
 منى لا ملان من الجنة والناس الجاهل من جهة دنايتهم لدلالة  
 على ان العالم بعد الكفر يسمي الكفر الحكم على جهنم ولا يفهم في ان جهنم الايمان  
 والهداية بطريق الجبر لا يخرجهم عن استحقاق جهنم كمنية عند الحقنة واما المفسر  
 هذا المقام وتزيف تأويلاتهم في المخطولات وكتب الطحاوي ويلات  
 والمقننة فكما في دعواهم بوجوه الاول ان ارادة القبح قبيحة والله تعالى  
 منزه عن القبح ورد بان لا قبح منه غاية الامر انه يخفى علينا وجه حسن الله  
 ان العقاب على ما اراده ظلم ورد بان لا قبح فيه فانه تصرف في ملكه الثاني ان الامر  
 بما لا يرادوا من الله تعالى ارادته ورد بان لا قبح فيه فانه تصرف في ملكه الثالث ان الامر  
 بالمأمور به كالسعي في امر العبد امتثال له بطبيعة ام لا فانه لا يريد شيئا من طاعة  
 والعصية او العتد اراهم ضربه بانه لا يطيقه يريد منه العصية كما ذكره على الامر  
 بنهي امواله قال قبل ما مورس في تبادر الى المأمور به معللا بانه مأمور  
 فله لا مطلقا بل اذا ظهر اماره الارادة في انما يعمل مطلقا بالامر والاشارة  
 والحكم الرابع لو كان الكفر مراد الله لكان طاعة لان معانيها لا تحصل مراد المظاع له و  
 معه وجوده او عدمه ما ورد بان لا قبح بل من موافقة الامر واما يدور معه طاعة الارادة او  
 لم يعلم الخامس لو كان مراد الكفر قضاء فوجب الرضا به والمطابقة ويطمان للذم

منهم

قوله تعالى  
 والذين آمنوا  
 واتبعتهم  
 اهلهما  
 والناس  
 العادلون

الحق

اجماع ورد بان مقتضى لاقضاء ووجوب الرضا انما هو بالقضاء دون الحقنة ودون  
 ان المراد بالقضاء الواجب الرضا به هو مقتضى من الحسن والعلما والمصائب  
 والرضا اياها لا الصفة الذاتية له تعالى ثبت بل هو الخلق والحكم والتقدير وقد  
 يجاب بان الرضا بالكفر من حيث انه من قضاء الله تعالى طاعة ولا من هذه كهيئة  
 كقوله تعالى **ان** الايات **ان** هذه بنفي ارادة الله للقباح وبالتوخيذ والار  
 على من يقول بذلك كقوله تعالى وما الله يريد ظلم للعباد وما الله يريد ظلم للعالمين  
 ان الله لا يامر بالفتنة ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفاسق وما خلقت  
 الجن والانس الا ليعبدون فيقول الذين اسروا لولاء الله ما اسروا ولا ابائوا  
 ولا امرنا من شيء الاية وذلك لان الله تعالى ذم المشركين ووجهم على ادعائهم  
 ان الكفر عبثية الله تعالى وكذبهم وابائهم في ذلك وعاقبتهم عليه وحكم بانهم يتبعون  
 فيه العن دون العلم وانه كذب احوال والجواب انه لا يتصور منه الظلم لان ما فعله  
 بالعباد تصرف منه في ملكه فالاتيان في الظلم بنفي لانه اعتراف الارادة لان ما فعله  
 العباد المحذور لا يكون الامداد وليس فيها ان لا يريد ظلم زيد على غيره ولا ظهور ان المعنى  
 على انه لا يريد ظلمه واما نفي الامر والرضا والمحبة فلا نزاع فيه لاني المحبة  
 والرضا من الاتصاف وترك الاعتراض وارادة الانعام فهو يريد كمال الكافر  
 ويخلفه ومع هذا بغضه وينها عنه ويعاقبه عليه ولا يرضاه واما رد فعال  
 الجنة كمن يلقضه من ذلك الهذو والسخية وتعميد العتد في الاشتراك  
 كما اذا قال القدرى استمر بالشيء وقصد الى الزامه لولاء الله رجوع الى  
 من يملكه وخلق في عبادكم رجعت والله يعلم عليه انه قال عليه الصلوة والسلام  
 وكذا كذب الذين من قبلهم فجعل معالهم كذبا لا كذبا ورتب على الالاء  
 على كذبهم لا كما زعم المعتزلة وهذا صريح في آخر الآية بنفي مشقة هذا بينهم وانه  
 لو شاء يفعل الله الالة للوجه الذي ذهب اليه المعتزلة **ان** مع قومه تعالى  
 وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون دل على انه اراد من الكفر الطاعة والعبادة  
 لا المعصية وورد بعد تسليم دلالة لام الغرض على كون ما بعد **ان** يمنع الموعود من قطع  
 يخرج من مات على الطاعة ويجنون طينج من مات على الكفر ولو لم تكن المقصود



بيان خلقهم لهذا الغرض بل يبتغي استغنائهم عنهم وانقادهم اليه بدليل قوله تعالى  
ما يريد منهم من رزق وما يريد ان يظفون فكانه قال ما خلقتم لتبغوني بل  
لامرهم بالعبادة او ليقبلوا الي اما بالنسبة الى الخلق فخلقهم واما بالنسبة  
بالنسبة الى العباد فخلقهم ليعتقدوا على تذكيره وان يحضروا في كل  
في الارض ولامرهم بالعبادة وذهب كثير من اهل التأويل الى ان المعنى  
ليكونوا عبادا لي فليكون الآلة على علمها على انها يعارضونها تعالى  
ولقد ذرانا ما لم نجعلهم من الجن والانس وقوله تعالى اما على اهل البعد او  
اما وجعل الله الامم للعبادة كما في قوله تعالى فالتقوا ال فرعون ليكون لهم  
عدوا وخرنا اما ليصيح في فطر من يجعل العواقب فيعقل لغرض فلا يحصل ذلك  
بل صفة فيجعل كانه فعل الفعل لهذا الغرض العاقد بينها على خطابه و  
كيف يتصور في كلام الغيوب ان فعل فعل لغرض يعلم قطعا انه لا يحصل البته  
بل يحصل عنده والعجب من العقلة كيف لا يدون ذلك سنها وعبا انما  
قوله كما لم يزل كان سيرة عند ربك مكرها جعل المنهيات مكرها فلا  
مرادة لان الارادة والكرامة عند ان ورد به تسليم كونه اشارة الى التبع  
الواقعة ليزم كونها مرادة بان المعنى انها مكرهة عند الناس وفي مجازي العباد  
لا عند الله تعالى ليزم الحار واما جعل المكرهة مجازا عن المعنى فلفظ في الكلام  
كون ذلك اشارة الى المعنى **قال** المجتهد انما كان في الحسن والقبح  
هذا من سابعه افعال البارى مع انه لا يتصرف بالحسن والقبح بالمعنى الذي يذكره  
اعني المأمورية والمنهي عنه فظهر الى انها خلقهم ومن امارت عليه بتغيير الخضم  
يتبعها ان بافعال البارى اتيانها ونفادها وقد استمر ان الحسن والقبح عندنا غير ثابتين  
وعند العقلة عقلا وليس النزاع في الحسن والقبح معبر صفة الكمال والنقص  
كالعلم والجهل وبغير الملازمة للغرض وعدمها كالعدو والنظام بالجملة كل ما  
المدح او الذم في نظر العقول واما العباد فان ذلك يترك بالعدل  
ورد الشرع ام لا واما النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى فغير متحقق  
فاعلم في حكم انه المدح او الذم عاجلا والثواب والعقاب عاجلا ومبشر للنزاع

لثواب

لثواب والعقاب على ان الكلام في افعال العباد فحقه ما ذكره مجرد الشرع  
بمعنى ان العقل لا يحكم بان العقل حسن او قبيح في حكم الله تعالى بل ما ورد الامر به  
وما ورد النهي عنه فبمعنى من غير ان يكون العقل جهة حسنة او قبيحة في ذاته ولا  
بحسب جهاته واعتباراته حتى لو امر بان يهلك نفسه حيا وبالعقل والعقل  
للعقل جهة حسنة او قبيحة في حكم الله تعالى يدركها العقل بالبرهان والعقل  
النافع وقبح الكذب الصار او بالكلية كالحسن الكذب النافع وقبح الصدق الصار  
او لورود الشريعة كحسب صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم العيد فان قيل فاني زف  
بين الكذب بين في هذا القسم فليكن الامر والنهي عند الناس جميعا كالحسن  
بمعنى ان العقل امر به فحسن او نهى عنه فقبیح وعندهم من يقتضيه معتبراته حسن  
فامر به او قبيح فمنهى عنه فالامر والنهي اذا اورد الكمال على حسن وقبحه سابقا  
حاصلا في العقل لذاته او لجهاته ثم لكل من الفريقين توقيعات للحسن والقبح  
يتساوى بعضها فخر البار وفخر غير المكلف والنجاة دون البعض وقد بيناه  
تفصيل ذلك في شرح الشريعة ونوايد شرح مختصر الاصول **قال** لما وجوه  
تسكت اصحابا بوجوده يدل بعضها على ان الحسن والقبح ليس لذات العقل  
ولا لجهاته واعتبارات فيه وبعضها على انها ليس لذاته خاصة الا ان  
لو حسن العقل او قبح عقلا لزم تعذيب بآرك الواجب ومن تكلم بالمرام سواء  
ورد الشرع ام لا بناء على اصلهم في وجوب تعذيب من اخفقه اذا ما  
غير ما يجب واللازم ان باطل قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبشركم رسولنا  
التالي لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال العباد حسنا  
ولا قبيحا عقلا واللازم بطبيعة افك وجه الزوم ان فعل العبد اما منطرا  
واما اتقاني ولا من منها حسن ولا قبيح عقلا اما الكبري فبالا تافا واما  
الصغري فلان العبد ان لم يتمكن من التمسك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف  
الفعل على مزج بل صدر عنه مارة ولم يصير اخيرا بل اتخذ امر كان اتقيا  
على انه يقتضي الى التمسك بل مزج وقبحه انما هو باب اثبات الصانع وان  
توقف فذلك المزج ان كان من العبد فنقل الكلام اليه ويتسل وان لم يكن







تاریخ احمدیہ

بسم الله الرحمن الرحيم

في الدوايلج والثاني للملحج

فإنه إنما يشترط الصدق في

واما في قوله تعالى  
 في الدنيا خذوا النصيب الذي  
 انفقتم عليه من اموالكم  
 فانما هو لكم فدية لما  
 انفقتم عليه في سبيل الله  
 والى قوله تعالى  
 واما في قوله تعالى  
 واما في قوله تعالى  
 واما في قوله تعالى

ليس المراد ان العقل لا يحكم في شئ الا على ما  
بل اذا لا يحكم بان العقل احسن او قبيح  
في حكم الله تعالى اذا ما حكم على الناس

10



کتابخانه

محمد بن



[illegible]

فصل دوم

[illegible]

لا ريب ان هذا يقتضي كل فعل حسن فلا يخرج البصائر منه  
فيستعمل في عدة التبع العقلي







فاتحہ

التقسيم

الأسرار كلها حارة  
 بالحكمة والقدرة وهي انما  
 أدراك أن قدر الله لا ينفذ  
 الشئ من خلقه بل بالاختيار  
 للعبد فيه من جهة الإجماع  
 والرضا ورضاهم والرضا  
 ونكته الرغبات وتطبيقاتها  
 وما يتعلق بها باختيارها والرضا  
 فهو الصانع لكل المخلوقين  
 أو كما قيل في قوله سبحانه  
 المعتبر من القول الشيعي  
 أفعال الصالحين فيها قوامها  
 في خلقها لا في خلقها في الوجود  
 عليهم السلام

اذ يمكن  
للضيف  
منه من اية  
الامثلة















در الکیمیاء  
ما را علی بن  
افضل من الکیمیاء  
من کیمیاء التاج

قال الله تعالى افرايم  
ما تذر نون، انتم  
توزعون ام  
نحن الزارعون

[illegible]

أقول المشهور على الروايات بأن الطواغيت والظلمة من بني الإريادة  
القوم الكائنون بأن استغفروا بالقبائح لا بعد التعمير كذا في شرح القشاح للشريف

واعلم اني قد بعثت فصول المسند والمصنفين  
في الروايات المشهورة لم يخبر ذكر بعض القضاة  
الرافعة فيها على المشهور كما يباري مثلاً

العزیز

[illegible]







[illegible]

فصل في  
الاراضية  
تأليف  
الامام  
المعتمد  
عليه السلام

المقدم

[illegible]

ابن حاتم الظهور والمواقف  
للإمام أبي حاتم

حيث لم يوجد في تجزئة الطبر عن  
الأتان بمثل ما ابتداء م

والسلام في الخوارق المتعلقة ببعضه النبي  
وكون الابطال من هذا الجنس على ما  
العلم الآن من ان هذا جنس من جنس  
ذكرنا استغواذاً

مجلس اول

تاریخ  
میرزا























او صفوا الى العبد  
او صفوا الى العبد

تذوق

وینظام اعلیٰ الدین کا  
مذہبہ توفیق الدین المستوفی







المغفرة

الكتاب  
في اسباب  
النسيان  
مضاف

قال

التوتومبول

و علی تقدیر سلیم  
کون انحراف است

ان يكون له  
 من روى عن ابن  
 رضي الله عنه انه  
 على ادم عم الجدة  
 روت الشمس حتى  
 في ذلك القدر من الزمان  
 ان يكون للمبنى انة وكثير  
 في المصالح الا انه لا يجد  
 فظاولة فقلت المداومة  
 مدة لانه الاجابة

614-1-13

١٠٠  
 ١٠١  
 ١٠٢  
 ١٠٣  
 ١٠٤  
 ١٠٥  
 ١٠٦  
 ١٠٧  
 ١٠٨  
 ١٠٩  
 ١١٠  
 ١١١  
 ١١٢  
 ١١٣  
 ١١٤  
 ١١٥  
 ١١٦  
 ١١٧  
 ١١٨  
 ١١٩  
 ١٢٠  
 ١٢١  
 ١٢٢  
 ١٢٣  
 ١٢٤  
 ١٢٥  
 ١٢٦  
 ١٢٧  
 ١٢٨  
 ١٢٩  
 ١٣٠  
 ١٣١  
 ١٣٢  
 ١٣٣  
 ١٣٤  
 ١٣٥  
 ١٣٦  
 ١٣٧  
 ١٣٨  
 ١٣٩  
 ١٤٠  
 ١٤١  
 ١٤٢  
 ١٤٣  
 ١٤٤  
 ١٤٥  
 ١٤٦  
 ١٤٧  
 ١٤٨  
 ١٤٩  
 ١٥٠  
 ١٥١  
 ١٥٢  
 ١٥٣  
 ١٥٤  
 ١٥٥  
 ١٥٦  
 ١٥٧  
 ١٥٨  
 ١٥٩  
 ١٦٠  
 ١٦١  
 ١٦٢  
 ١٦٣  
 ١٦٤  
 ١٦٥  
 ١٦٦  
 ١٦٧  
 ١٦٨  
 ١٦٩  
 ١٧٠  
 ١٧١  
 ١٧٢  
 ١٧٣  
 ١٧٤  
 ١٧٥  
 ١٧٦  
 ١٧٧  
 ١٧٨  
 ١٧٩  
 ١٨٠  
 ١٨١  
 ١٨٢  
 ١٨٣  
 ١٨٤  
 ١٨٥  
 ١٨٦  
 ١٨٧  
 ١٨٨  
 ١٨٩  
 ١٩٠  
 ١٩١  
 ١٩٢  
 ١٩٣  
 ١٩٤  
 ١٩٥  
 ١٩٦  
 ١٩٧  
 ١٩٨  
 ١٩٩  
 ٢٠٠

فصل في بيان

1

بمطابق فی الصالحین

ایسے

على ان يكون الجواب المجدوف داخل عليه الكلام  
التسابق ولا يكون التقدير لو ان الذي يري هو

قوله هذا يصلح جواباً عن نسبة القرفة الى الياض فان من  
من النسبة التي لا يغير عليها استفاد من قوله تعالى انما الله  
ليس بقول وليس هو مخصص على الياض لقوله تعالى والياض  
تلك فيها القوم الا ان يقال لبعض وقوع القرفة فيما بينهم

ومن حيث  
خرج جواب آقا  
عن نسبة القصة

7

کتاب و شریف

فَارَاغُ النَّامِ

الربيع الثامن والاربعون  
اسمها القوق



ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ १ ॥  
 श्रीकृष्णार्चनम् ॥ २ ॥  
 श्रीगुरुदेवार्चनम् ॥ ३ ॥  
 श्रीगणेशार्चनम् ॥ ४ ॥  
 श्रीविष्णुार्चनम् ॥ ५ ॥  
 श्रीशिवार्चनम् ॥ ६ ॥  
 श्रीब्रह्मार्चनम् ॥ ७ ॥  
 श्रीमहेश्वरार्चनम् ॥ ८ ॥  
 श्रीनारायणार्चनम् ॥ ९ ॥  
 श्रीहनुमान्चरितम् ॥ १० ॥

169

الخبرات

سوانح

Handwritten text in Arabic script, likely a continuation of the previous page, mentioning "الحمد لله" (Praise be to God) and "والصلاة والسلام على من لا نبي بعده" (And the prayer and peace be upon the one after whom there is no prophet).

۱۵  
لاپورت می

48

برسیدنی  
ماتوی دکر  
و بدل الواو

047

عليه السلام

1

تَرْزِيبُ

436

المجموع

وَالَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ لَعَنَّا لَهُمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ  
لَا تَقْطَعُوا أَرْوَاقَهُمْ وَلَا يَكُونُوا رِجَالًا أَسْفِلًا



الاشارة الى ان الملائكة  
والانبياء في الدنيا  
مختلفون في مراتبهم  
فمنهم من هو اعلى من  
الانبياء ومنهم من هو  
اسفل منهم

لا يخفى ان الملائكة في الدنيا  
الاشارة الى ان الملائكة  
والانبياء في الدنيا  
مختلفون في مراتبهم  
فمنهم من هو اعلى من  
الانبياء ومنهم من هو  
اسفل منهم

الاشارة الى ان الملائكة  
والانبياء في الدنيا  
مختلفون في مراتبهم  
فمنهم من هو اعلى من  
الانبياء ومنهم من هو  
اسفل منهم

الاشارة الى ان الملائكة  
والانبياء في الدنيا  
مختلفون في مراتبهم  
فمنهم من هو اعلى من  
الانبياء ومنهم من هو  
اسفل منهم

من

كونهم من الملائكة في الدنيا  
الاشارة الى ان الملائكة  
والانبياء في الدنيا  
مختلفون في مراتبهم  
فمنهم من هو اعلى من  
الانبياء ومنهم من هو  
اسفل منهم

وجود الملائكة في الدنيا  
والانبياء في الدنيا  
مختلفون في مراتبهم  
فمنهم من هو اعلى من  
الانبياء ومنهم من هو  
اسفل منهم

من

الاشارة الى ان الملائكة  
والانبياء في الدنيا  
مختلفون في مراتبهم  
فمنهم من هو اعلى من  
الانبياء ومنهم من هو  
اسفل منهم







ويعلم ان كل من كان له من الله حظ من النعمان والبركات...

اطلاع حال العالم

الرسالة

مايل

نصف

المرتب

احكام معللة ان العلق للسلطنة رتبة النبي لان النبوة لا تكون بدون الولاية وعلى من الولاية...

الولاية

حق

في حق... لا بد من... لا بد من...

من خواتم كتابه بل ان كان يكون من غير ان يكون له من الله حظ من النعمان والبركات...

في حق... لا بد من...

في حق... لا بد من...

في حق... لا بد من...

في حق... لا بد من...

في حق... لا بد من...

في حق... لا بد من...

في حق... لا بد من...

في حق... لا بد من...

في حق... لا بد من...

في حق... لا بد من...

في حق... لا بد من...

في حق... لا بد من...

في حق... لا بد من...



وقد شهدت شهادته على يدي التبرع  
منها ثلثه بأمر من داروت ومنها سورة  
العلق مع اتفاق المفسرين على أنه سبب نزولها  
لأن من سببها بن أعظم اليهودي لرسول الله  
صلى الله عليه وسلم لأنه سبى على مشرك ومشتاك  
تحقت راقونته في بئر ذروان وهو ابن نضر  
فلو كنت يده وسحقته جارية عافيت  
رضي الله عنها إرشاد

دو جلد: ۱. فلسفہ و منطق، ۲. تاریخ و جغرافیہ

والصلاة  
والزكاة  
والصيام  
والحج  
والاعمال  
والعبادة  
والانقياد  
والطاعة

عليه السلام  
ن بصره  
طه اني  
ن تايين  
ن تايين

أَعْلَانِي بِالْعَيْنِ

بالرفق



المجلد

تأذالم يشهد الحمية بالبيئة  
بجود عذاب القبر لجواز الحمية  
وان طرب البيئة

فيمقادير على الاعادة فلو ان العتبات  
 كانت لا يكون مقدور اعادة فيكون  
 اعادة مقدور ايضا والاعتبار  
 ان اعادة مقدور العبد ومقدور  
 العبد لا يكون مقدور ان  
 عتباته لا تارة وعندهم من بولان  
 الحارث

67

الخطاب

9







[illegible]

۱۰  
 ۱۱  
 ۱۲  
 ۱۳  
 ۱۴  
 ۱۵  
 ۱۶  
 ۱۷  
 ۱۸  
 ۱۹  
 ۲۰  
 ۲۱  
 ۲۲  
 ۲۳  
 ۲۴  
 ۲۵  
 ۲۶  
 ۲۷  
 ۲۸  
 ۲۹  
 ۳۰  
 ۳۱  
 ۳۲  
 ۳۳  
 ۳۴  
 ۳۵  
 ۳۶  
 ۳۷  
 ۳۸  
 ۳۹  
 ۴۰  
 ۴۱  
 ۴۲  
 ۴۳  
 ۴۴  
 ۴۵  
 ۴۶  
 ۴۷  
 ۴۸  
 ۴۹  
 ۵۰  
 ۵۱  
 ۵۲  
 ۵۳  
 ۵۴  
 ۵۵  
 ۵۶  
 ۵۷  
 ۵۸  
 ۵۹  
 ۶۰  
 ۶۱  
 ۶۲  
 ۶۳  
 ۶۴  
 ۶۵  
 ۶۶  
 ۶۷  
 ۶۸  
 ۶۹  
 ۷۰  
 ۷۱  
 ۷۲  
 ۷۳  
 ۷۴  
 ۷۵  
 ۷۶  
 ۷۷  
 ۷۸  
 ۷۹  
 ۸۰  
 ۸۱  
 ۸۲  
 ۸۳  
 ۸۴  
 ۸۵  
 ۸۶  
 ۸۷  
 ۸۸  
 ۸۹  
 ۹۰  
 ۹۱  
 ۹۲  
 ۹۳  
 ۹۴  
 ۹۵  
 ۹۶  
 ۹۷  
 ۹۸  
 ۹۹  
 ۱۰۰

و علی بن

3260

٥٧

لا يقع صدوره عن الله تعالى مع امكان الارتفاع عما لا يليق بالعلم والادراك لا يمكن المعاد والروحاني ويزيدون  
ويكون ان الطبع والعاجي من هذه الجمل والادراك لا يعلو الا في حده وهو لا يصل الى ان ينفذ في سعة الابداعات  
واجواب اذ ان اعز الازم حسب القصة فالسحق هو الروح لان معنى الطاعة العجيب على الادراكات  
والادراكات والافعال والحواس وهو لبس الكمال وان اعز حسب العلم بلزم ان يعاجل الامر والاعمال  
من اقل التكليف الى الحيات ولا يقولون بذلك فالاولى التمثيل بولس السبعين من ان الحكم والاعا  
ارمى اجزبه العادي فنكون واقعا اما الامكان فلان الكلام فيما عدم بعد الرجوع او منق بعد العلم  
او مات بعد الحق فيكون قابلا لذلك والفعل هو الله تعالى على كل الحكام العالم على الحكيات والجزئيات  
واما الاخبار فلان انهم كانباء عيسى بن مريم كانوا يقولون بذلك ولا يصدقون انهم من مضمون  
لا يجعل كثرة السائل مثل قوله قال من يحيى العظام ومن رميم فليحيها الذي انشاها اول مرة من فادانهم  
من الابدات الى بهم يتسلسلون فيسبغون من بعيد ما في الذي فطرهم اول مرة الحسبان ان في  
عظامهم على ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم قالوا اهلوه ولم يمتهم علينا قالوا انطق الله انطق كل شيء  
كل انبياء جوفهم ثم بدلتهم جوف اخر ما يوم تشق الارض منهم سرا وكل شئ على سيرة اهل اعلم اذا بعث  
ما في القبور الى غير ذلك من الآيات وفي الاطوار ايضا كثرة وبالجمل ثابت الحشر من ضرورات  
الدين وان كان كونه يبين فان قيل الآيات المشفرة بالمعاد الجمالي ليست كذا والظاهر من الآيات المشفرة  
بالنفسية والجزء والقدرة وكذا في قدر وجهها فيها فطما فطما من هذه ايضا الى بيان المعاد والروحاني  
واحوال سعادة النفوس وشعائرها بعد حارة الآيات على وجهها العوام فان الانبياء جميعا  
الى كافة الخلق لا ريب في ذلك وتكثير نفوسهم حسب النوع النظرية والعلمية وتبعها النظام النقص  
الى صلاح الكمال ولكن بالترتيب والترتيب لا بعد الزوال والى ان ما يعتقدونه ان كان لا اذ  
عما يعتقدونه المأ ونعما واكثرهم عوام يعرفونهم عنهم الكالات الحقيقية والذات العقلية وعظم  
على القوم من الله ان الامم الحية وعرفهم الكالات والنقصات البهيمية فوجب ان يابل الامم  
بما هو مال للمعاد الحقيقية وترتيبها وترتيب العوام وتبليها الامم النظام وعند ما كان ابو نصر الفارابي ان  
الكلام مثل وجبات الكسفة على ما يجب اليها ول عند تعدد النظام ولا تعدد مراتبها على القول  
بكون البدن المعاد مثل الاول لا عينه وما ذكرتم من حمل كلام الانبياء ونصوص الكتاب على الاشياء  
الى مثال المعاد والنفس الى رعاية المعاد نسبة الانبياء الى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والعقد التي تليها  
الامر الخلامي والنقص على القول بوجوب الباطل واخفاء الحق لانهم لا ينفون الا من الظواهر التي لا حقيقة لها

الزيم

و علی بن

3260



الحمد لله

四

الميم

الکاجیل  
البحار

لعبا و

لا

۴. بحیث

اسم کن ب لاء ملامتیں

اعتقاد ابدية الاجسام انما يقتضيه  
في اهل الاسلام بناء على ان الاجسام  
لا تفسد وانما انفادها في تزويقها والخرج  
عن الانتفاع

حضرت

متشابه











عذرا بغير

مفتی المکرمون

من الله تعالى ثم يبيِّنكم ثم يحكم بكم من جهة علي  
 جميع ما يقع بعد حيوة الدنيا من الامانة  
 والاحياء ٣

بینی و

وادی صحر

وقد انتقم اعلی الله تعالی لم یخلو فی  
المیت القدرة والافعال الاخبار ثم

موسم



مجموعه

واختلاف احوالها في اللغات والآلام والتدريج  
مما لها من درجات الشفاة



فوائد

و هذا هو القول بالتساوي وان كان للصغير  
و هذا هو الذي قاله الشيخين والشارح  
من انهما يتعلق باجماع مساوية لا على كون  
نفوسهما

51

المعروف

۲

۲۰۰

بل ص

36

●

والمصنف ترك شكر اهل الجنة  
فلما بدى التكليف المشاق

[illegible]

علی النبی

تحت



۱۰۰ لایحه

الشيخ

ن  
رنگین

فلازم  
والفشار  
لاجلها يكون  
عينا خلاف  
تتغير فانه  
بحسن التفضل  
ابتداء هو

وہی کہ وہ

وكتبه  
صلى الله عليه وسلم

أطمان

66

وهذا قطع

مذابح

من عملها حاجي من ذكر

ن  
اعتراض

رحمہ

والصالحين











بالاعتناء من غير لزوم حاله بالآداب المتقدمة بيان انهم قد وجدوا في هذا الكتاب في بعض النسخ على غير ما ذكرنا  
بالأخر على ما هو المذهب في الآداب المتقدمة وهذا من غير اعتناء من غير لزوم حاله بالآداب المتقدمة  
في ظهور حكمها في غير ما ذكرنا في هذا الكتاب في بعض النسخ على غير ما ذكرنا في هذا الكتاب في بعض النسخ  
الطاري من باب من غير لزوم حاله بالآداب المتقدمة بيان انهم قد وجدوا في هذا الكتاب في بعض النسخ  
نعم في بعض النسخ على غير ما ذكرنا في هذا الكتاب في بعض النسخ على غير ما ذكرنا في هذا الكتاب في بعض النسخ  
على ما ذكرنا في هذا الكتاب في بعض النسخ على غير ما ذكرنا في هذا الكتاب في بعض النسخ على غير ما ذكرنا  
الآن ان الامام ما اورد هذا البيان فيما اذا استحق المكلف عشرة اجزاء من الثواب فكل معصية استحق بها عشرة  
اجزاء من الثواب فلا بد من حصولها في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء  
وذكرنا ان الامام ما اورد هذا البيان فيما اذا استحق المكلف عشرة اجزاء من الثواب فكل معصية استحق بها عشرة  
اجزاء من الثواب فلا بد من حصولها في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء  
فمن لم يدر الله من قبل ان يكون الله تعالى في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء  
ولا بد من حصولها في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء  
ثم على من لم يدر الله من قبل ان يكون الله تعالى في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء  
الموازاة ان لا يثبت عليها ولا يوجب على المعصية بقدر ما يستحق في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء  
واما الثواب فكذلك لا يوجب على الاخرة ووجه لا يوجب عليها ولا يوجب على الاخرة ووجه لا يوجب عليها ولا يوجب على الاخرة  
وفي حكمة والافضل ما قاله الامام الحسين ان لا يثبت على من لم يدر الله من قبل ان يكون الله تعالى في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء  
يذكرها بالجميع كما هو في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء  
عند من بين ان يكون المعصية على الاخرة ووجه لا يوجب عليها ولا يوجب على الاخرة ووجه لا يوجب عليها ولا يوجب على الاخرة  
الحكم ما اذا كانت الكبيرة طارئة على من لم يدر الله من قبل ان يكون الله تعالى في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء  
غفر عن معصية الصغار طارئة على من لم يدر الله من قبل ان يكون الله تعالى في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء  
ايضا لانها في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء  
عن الكبيرة بعد التوبة فوجه لا يوجب عليها ولا يوجب على الاخرة ووجه لا يوجب عليها ولا يوجب على الاخرة  
في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء  
الاعتناء من غير لزوم حاله بالآداب المتقدمة بيان انهم قد وجدوا في هذا الكتاب في بعض النسخ على غير ما ذكرنا  
يقتل النور عن عباد وبعثوا في سياج او يوفون بها كسبوا ويعملون بها ان الله يغفر الذنوب عاين  
انه لا يغفر ان يتركه ويغفر ما دون ذلك من الجنايات ان تركه لم يغفره الله تعالى على ما ذكرنا في هذا الكتاب في بعض النسخ

يكون ان هو

البركان

ليس في ما ذكرنا في بعض النسخ

ويترك العقوبة

الكتاب

ان

وفي حق العبد يتحقق الغفران  
للعباد فلهذا ليس على غيره

عقلا

عقلا

بالغفران

العقل

الغفران والغفران ان تركه صفة الجرم والستر عليه بعدم الموازنة لا يقال يجوز على الغفران على الغفران  
او على ما ذكرنا في هذا الكتاب في بعض النسخ على غير ما ذكرنا في هذا الكتاب في بعض النسخ على غير ما ذكرنا  
يلزم من هذا الكتاب في بعض النسخ على غير ما ذكرنا في هذا الكتاب في بعض النسخ على غير ما ذكرنا  
وذكرنا في هذا الكتاب في بعض النسخ على غير ما ذكرنا في هذا الكتاب في بعض النسخ على غير ما ذكرنا  
وتخصيص العام لا يقتضي في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء  
الصيغة التي ذكرنا في هذا الكتاب في بعض النسخ على غير ما ذكرنا في هذا الكتاب في بعض النسخ على غير ما ذكرنا  
نعم ما دون ذلك من الجنايات ان تركه لم يغفره الله تعالى على ما ذكرنا في هذا الكتاب في بعض النسخ  
اجزاء من الثواب فلا بد من حصولها في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء  
بالمعصية اعني تتركها في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء  
واما ما في الكتاب المذكور من ان يكون في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء  
بما ذكرنا في هذا الكتاب في بعض النسخ على غير ما ذكرنا في هذا الكتاب في بعض النسخ على غير ما ذكرنا  
على الكبيرة ليس اجبا كذا في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء  
عقلا والمغفرة ولو سلم فكل من لم يدر الله من قبل ان يكون الله تعالى في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء  
ان الله سبحانه قد غفر ما دون ذلك من الجنايات ان تركه لم يغفره الله تعالى على ما ذكرنا في هذا الكتاب في بعض النسخ  
فعله بالارادة والمشيئة ليس في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء  
له الخيرة في العقل والترك على كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء  
بل يقتضي الغفران لم يغفره الله تعالى في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء  
كذلك لا يوجب على من لم يدر الله من قبل ان يكون الله تعالى في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء  
آخروا من المعصية فكل من لم يدر الله من قبل ان يكون الله تعالى في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء  
لما ذكرنا في هذا الكتاب في بعض النسخ على غير ما ذكرنا في هذا الكتاب في بعض النسخ على غير ما ذكرنا  
ومما ذكرنا في هذا الكتاب في بعض النسخ على غير ما ذكرنا في هذا الكتاب في بعض النسخ على غير ما ذكرنا  
وعلى ما ذكرنا في هذا الكتاب في بعض النسخ على غير ما ذكرنا في هذا الكتاب في بعض النسخ على غير ما ذكرنا  
عقلا ومع ذلك في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء في كل واحد من هذه الاجزاء  
الى الله تعالى وجب عليه ان يغفر ما دون ذلك من الجنايات ان تركه لم يغفره الله تعالى على ما ذكرنا في هذا الكتاب في بعض النسخ  
بما ذكرنا في هذا الكتاب في بعض النسخ على غير ما ذكرنا في هذا الكتاب في بعض النسخ على غير ما ذكرنا

ترك الاصل

الامر الذي  
والغفران

ان يكون























مجلد

عبد الله بن سعيد  
اللقان

فیدنا قرض  
علائی اللہ

مجمع

امرار







ان التصديق المعترف في الايمان هو ما يقدره العقل في نفسه بكونه وادراكه وراست كوني وادراكه  
اذا اضيف الى الحكم وراست استحقاقه واستحقاقه اذا اضيف الى الحكم ولا يكتفي بمعرفة العلم والمعرفة الخالي  
عن هذا المعنى كمن علم موضع نظر ومطالع كذا لا يكتفي بالتبين عليها ولا يخفى عن الانسان الى الاول انه  
ليس معنى كون المأمور به محققا او اختياريا ان يكون التصديق محققا او اختياريا في كونه  
الايمان الى حقيقة الاعتبارات العقلية بل ان يكون مقتضى قدرته به وحصوله بكسبه واختياره سواء  
كان مقتضى نفسه في الاوضاع والهيئات كالقيام والعقود والكيفية كالعلم والنظر فاعلم انه لا آلا الا  
قوله انتم وماذا في السموات والارض والانس والجان كالتسليم في البتة والولاءات والكنائس وغير ذلك من  
ادراكه كالمعروف في غير ذلك من هذا فالواجب عند الاختيار ان يكون مقتضى كل الامور لا يخرج  
تكون كالايمان بمؤثره اختياريا محققا او اختياريا لا يكتفي بكونه كالتسليم في البتة والولاءات والكنائس وغير ذلك من  
بتوفيق الله تعالى ومداينته على انه لو لم يكن المأمور به هو الفعل بغير ان يكون مقتضى الامور بالان  
الامر باليقين والكتب به وتخصيله كافي سائر الالهيات التي هي في الحقيقة في فن المنطق والشفقة  
في تفصيلها في شرح معانيه بان التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليقيني الى التصديق في معرفة الله تعالى  
المعترف في التمسك بكونه وادراكه كالتسليم في البتة والولاءات والكنائس وغير ذلك من  
استحقاقه في ذاته وادراكه كالتسليم في البتة والولاءات والكنائس وغير ذلك من  
مخرج بان في قسم العلم هو المعنى الذي وضعه باية لفظ التصديق في لغة العرب كقولهم في لغة العرب  
لما عني بغيره الى معانيه ان كونه في المنطق غير في اللغة وقال في اللغة والتصديق في قولهم  
ابا عن عرض حواء كقولهم في اللغة هذا الذي عني اليه في اللغة والتصديق في قولهم  
لها والتكذيب في قولهم في اللغة هذا الذي عني اليه في اللغة والتصديق في قولهم  
التي هي في اللغة والتصديق في قولهم في اللغة هذا الذي عني اليه في اللغة والتصديق في قولهم  
الصدق اعني صادق في قولهم في اللغة هذا الذي عني اليه في اللغة والتصديق في قولهم  
كاذب كاذب في قولهم في اللغة هذا الذي عني اليه في اللغة والتصديق في قولهم  
او حقه والتصديق في قولهم في اللغة هذا الذي عني اليه في اللغة والتصديق في قولهم  
وقوله في اللغة والتصديق في قولهم في اللغة هذا الذي عني اليه في اللغة والتصديق في قولهم  
واخوه وليست بواجبة في حصول هذا التصديق فيكون كالتسليم في البتة والولاءات والكنائس وغير ذلك من  
الذي هو من الشك والجهل والارباب في قولهم في اللغة هذا الذي عني اليه في اللغة والتصديق في قولهم

كان في

سبب الصلوة الحقيقية

بسم الله

ان يكون من قول فان قيل فاليقين هو ما يقدره العقل في نفسه بكونه وادراكه وراست كوني وادراكه  
ولبعض الحكماء ان يكون مقتضى التصديق هو ان يكون التصديق هو ما يقدره العقل في نفسه بكونه وادراكه  
التصديق المنطقي على نفسه بكونه وادراكه وراست كوني وادراكه  
المعترف بكونه وادراكه وراست كوني وادراكه  
المنطق في قولهم في اللغة هذا الذي عني اليه في اللغة والتصديق في قولهم  
كون اليقين الخالي عن الادعاء والقبول تصور او خارا على التصديق في قولهم في اللغة هذا الذي عني اليه في اللغة والتصديق في قولهم  
كمن الكلام في امكان الايمان بدون الادعاء وكونه كالتسليم في البتة والولاءات والكنائس وغير ذلك من  
غير مصدق وفي ان كونهم ليس من جهة الايمان عن الاوراق بالان والاعتكاف على مثال الاوامر  
وقبول الاحكام والاصول على التكليف بالان الى غير ذلك من مقتضى الكفر مع تصديق القلب لعدم  
معقول ما كان في انما المعترف في انما دورات انما كانت لانهم من مقتضى الصدق الى التكليف بالان  
سوى اذ عانده وقوله وادراكه كالتسليم في البتة والولاءات والكنائس وغير ذلك من  
تأثير من القلب ونقطة بان هذا كالتسليم في البتة والولاءات والكنائس وغير ذلك من  
بدونها فاعلم ان الامر ان يشرط فيها اعتباره الايمان ان يكون مقتضى الايمان على ما هو مقتضى المأمور به  
ولما ان هذا فعل وتأثير من النفس كالتسليم في البتة والولاءات والكنائس وغير ذلك من  
بل معلوم الاثبات وقوله وادراكه كالتسليم في البتة والولاءات والكنائس وغير ذلك من  
بمقتضى الاحكام والاصول على التكليف بالان الى غير ذلك من مقتضى الكفر مع تصديق القلب لعدم  
علماء اللغويين علماء الله تعالى كان لفظ التصديق الموقر والاعتماد وبنفسه ان يكون على العلم والتصديق  
المعترف بكونه وادراكه وراست كوني وادراكه  
وخصوصية كالتسليم في البتة والولاءات والكنائس وغير ذلك من  
ان الايمان هو قوة المعرفة تسليم والتسليم تصديق فان قيل فقد ذكرنا ان الامر هو مقتضى الايمان  
وغيره ان التصديق من مقتضى كلام النفس وكلام النفس غير العلم والادراك فليست معناه ان لا يتحقق  
ان يكون علمه او ادراكه او طلبه بل كالتسليم في البتة والولاءات والكنائس وغير ذلك من  
كلام النفس سواء كان علمه او ادراكه او طلبه او اجابا او اجابا او غير ذلك من مقتضى كلام النفس  
المتفكر في ما هو حاصل في النفس فاعلم ان الايمان انما كان انما كان التصديق والطلب والادراك  
والاجابة وسائر ما يحصل في القلب من مقتضى كلام النفس فاعلم ان الايمان انما كان انما كان التصديق والطلب والادراك

كان في

الراجح وقوع

ذكر امام

لغة المنطق

القول







عن الحسن

[illegible]

۵۰۰

فقد بر التقييد بغير ما لا مورد المحض منه لزم أن لا يكون بعض الشئ م و أنما المصنف في هذا ورا  
وسجد الصنم ونحو ذلك كذا ما دام تصديق القلب صحيح ما جاء به الشئ م باقيا واللازم من ذلك قطع  
واجب أن من المعاصي ما جعل الله سبحانه أمانه عدم التصديق تنصيصا عليه وعلى وليه والامور لا يكون  
من هذا القبيل كخلاف مثل الزنا وغيره من جرائم استحلها الله تعالى إلا أن الإيمان يعني التصديق بجميع الشئ م  
و في الإيمان الشرعي لقوله تعالى وما يؤمن أكثرهم بالله إلا أنهم مشركون وقوله تعالى ومن الناس من يقول  
آمنّا بالله وباليوم الآخر وما يؤمنون من شيء يعني أن يكون تصديق بالله وحده وبغيره كافيا لا إيمانا  
وأنه تصديق بالإن فقط وهو بعض الإيمان أي الإيمان اسم للمؤمن ينبئ عن استحسان غاية المدح والتعظيم  
وكما قال قوله تعالى في آية عقبة بعض الأنبياء أنه كان من عبادة المؤمنين ومن ترك الكفر فإيمانه في الزم والحق  
اللازم فلا ينبغي اسم المؤمن على الإطلاق وأوجب تأنيدي المدح من جهة التصديق الذي هو أصل الطاعات  
والزوم من حيث الإحلال بالأعمال ولا سيما ما لا يقع في موضع المدح على الإطلاق يحمل على كمال الاعتناء  
على ما هو من حيث السلف خاتمة كما اختلفت الآراء في حكم صاحب الكفر فكذلك في اسم بعد الاتفاق على تجنيد  
فاسما ففقدنا مؤمن وعنده العقول لا مؤمن ولا كفروا وسئل ذلك الذي يليه في التفسير وعند الخوارج كان  
وعنده الحسن في منافق وقد فرغ من إمامة الأئمة ووقع سبب المعركة المبشيرة على كون الأعمال على الإيمان  
فالآن تميز المدح بآتي سببهم وسبب الخوارج ومن سببه المباني في سبب العقول والتوجه وأجل من عطاء  
على غير مؤمن فبعد من يرجع إلى مذهبهم ومولاه يفتقر الآخرة على أن صاحب الكفر فاسق واختلفوا في كونه  
مؤمنًا أو كافرا فوجب ترك الخلاف والاضطرار للتقوى عليه ولما كان هذا تركه للتقوى عليه ومولاه إماما  
أو كافرا ولا واسطة بينهما واخذ عالم يقل بأحد فضلا عن الاتفاق ومنها أن الكفر بعض أحكام  
المؤمن المطلق كعصاة الأئم والمخال وإلزام من السلم والالتزام والفعل والصلوة عليه والدفن في  
مقابر المسلمين وبعض أحكام الكافر كالنم واللغو وعدم إسلية الأئمة والقضاة والشهادة فيكون  
منزلة بين الذين ليس فلا يكون مؤمنا ولا كافرا أو الجواب أن هذا إنما يتم لو كان ما جعلوه أحكاما للكافر  
خطأه التي لا تجاوز إلى المؤمنين أصلا كما في أحكام المؤمنين وهذا نفس الخلفاء ما تباينوا فيهم الكافر وبعض  
المؤمنين وفي كلام المسأجرين من المعركة ما يرفع النزاع وذكر أنهم لا يجزؤون وصف الناس بالإيمان بمعنى  
التصديق أو بمعنى جوار الأحكام على معنى استحسان غاية المدح والتعظيم وهو الذي سببه الإيمان الكامل اعتبر  
فيه الأعمال وتنفي عن النفاق فكان لهم منزلة بين قسمين منزلة هذا النوع من الأعمال وبين منزلة  
أكثر الناس وكان ذلك ردهم عن المؤمنين وأفاضل كمال في نفي الصفات التي تميزها عن غيرهم من غير الأعمال وإنما أخذوا

五



الموصول لم يرفع للعموم بل  
للجنس كقولهم العلم والخصوص  
فتقول المراد من العلم كقولهم  
الله اصطلاحاً لا ترفع في قوله كافوا  
شام

زوالفتوح المشين

من روح الله القوم الكافرون قل ان الصلوة ممنوعة فانه تبارك الله عن ذلك العفو  
وبهذا يرفع ما يقال ان الاعاصي من المعتزلة يعلم ان يكون كافرا كونه ناسيا فانه وان لم يعتقد العفو  
فليس ليس من توفيق التوبة فما قيل موافقا له ليس في شيء من اعاد كل شيء كان كذلك فهو كافر واجب  
نفي الكبرى واما العاقلون يكونون الناس ما فاعاقتكم ابو جهنم عني ولعلوا اقدامة على المعصية  
المقتضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي من كس ما دعي انه يعتقد ان في  
هذا الوجه حجة ثم يظهر بده فيها ونعتي في قوله ان المساقين كذلك او عدا خلفه اذا احدثت كذب في اذا  
ايقن خان والواجب على الاول ان يكون كان العذاب كس برحوالهم وما يلزم توفيق التوبة  
لا يلبس عن اجل العقوبة عاجل الله بخلاف حديث ابو الحية وعلى ما ذكره من ان الاعاصي على ما قلنا  
للقطع بان من وعد غير عدة ثم اخلها لم كس منافقا في الدين واذا ما نلت فقال النبي على كس في  
المساقين لا يضر حسنة ويضر سيئة المصلحة في الاسلام يجوز على ان الاسلام والايامان وقد  
او معنى انت ما جاء به النبي مدققة ومعنى اسلام سلمة ولا يلزم منها كس في رجوعها الى معنى الاعراف  
والانقياد والادعان والقبول وبالحكمة لا يعقل كس السمع مني ليس سلم او مسلم ليس في هذا  
مؤخره القوم يترادف الاسمي واتحاد المعنى علم التغير على قال في التبرع الاسلام من قبل الاسلام  
الترادف وكل مؤمن لم وكل مسلم مؤمن لان الايمان اسم تصديق شهادة العقل على وحدانية الله تعالى  
الحق واللام لا يشرك في ذلك والاسلام اسلام الله نفسه بكنيتها بعدتها بالبعث يلبس في كس فضلا  
من طريق الاله منهما على واحد لو كان الاسلام اعتقادي لم تصور وجود احد مما يدون الاخر وتصور  
مؤمنين علم ومسلمين غيرهم فكذلك في الدنيا والافرة حكم ليس للهم وهذا قطعاً وقال  
في الكفاية الايمان هو تصديق الله تعالى بما اخبر من اوامر ونواهي والاسلام هو الانقياد والخضوع  
لما امرت به والامتنع مما نهى عنه فالايمان لا ينقل عن الاسلام حكما فلا يتباينان واذا كان  
المراد بالانقياد هذا المعنى فالتمس فيه بالانقياد على ان يخرج ان يأتي احدكم في الاعتناء بالايمان ولا يكون سلما  
او ينجح في الاعتناء بالايمان ولا يكون مؤمنا ولا ينجح في حكم لا يكون للهم وبالعكس على ان دار الايمان  
دار الاسلام وبالعكس على ان الكس كافر في عهد النبي ثم قلت في مؤمن وكافر ومنا في الاربابهم  
والشهور من استدلال القوم وجهان اصنعان الايمان لو كان غير الاسلام لم يقبل من متبعي عقول  
ومن يتبع غير الاسلام ويباشر بغيره واللام بطا بالانقياد والاعتناء بالايمان لا يكون غير كس لا يكون  
وبما فيه تكون الدين عبارة عن الطاعة على كس وقد عرفت ما قبله من كماله بالدين الملة والطريق القوية

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله الذي جعل القرآن  
موسى عليه السلام  
موسى عليه السلام  
موسى عليه السلام

مقابلہ

وعلیٰ غلبہ المیزانین من المغیرہ علیہ  
اختیارہ ازل الیکسیس وانیہ دراب آفر  
عن هذا الاصلان علی ما مر من خاتمة البحث  
الثانی قبل هذا الفصل

والاثنان



ایک اور ایسی دعوہ لایفٹاکنٹ

کند و مراعات نماید

[illegible]

أدليل عليهم صلوات عن بناتهم ورحمة وعلى المراجع أن المروءة السؤالي عن سراج الإسلام اعني احكامه المشروعة  
التي هي الاساس على وضعها في بعض الروايات وعلى ما لا ينبغي من تقوم وقد علمنا ان الذين قالوا بالايان  
بأنه وحد فمالوا الله وقد علمنا على ما لا شك أن الله وأن الله وأن محمد أو حوله الله وأما التصديق  
وأنبياء الزركي وحياتهم رمضان وأن لفظهم من اللغز فليس كما قال عدم الايمان بفتح وسبعون شعبة  
اعلا تأخر لا اله الا الله وأدنا ما لا يذوي عن الطريق المبحث الثالث في طهارت الكتاب  
والسنة ومذهب المائات عزة والعقود المحررة على ان نفي وكثير من العلماء أن الايمان لا ينفك عن  
وعند أبي نضرة واصحابه وكثير من العلماء وهو اختيار امام المؤمنين أن لا يبرز ولا ينقص لان اسم التصديق لا ياتي  
خارجا عن ولا لا يعان ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان والمصدق اذا فهم الطاعات باليد والركب  
المعاصي فتصديقه بما لم يغير اصلا وانما يتفاوت اذا كان اسما للطاعة المتفاوتة فلهذا وكثير من هذا  
قال امام الرانزي وغيره ان هذا الخلاف فرع تغليب الايمان فان قلنا هو التصديق فلا تفاوت و  
ان قلنا هو الاعمال فتفاوت وقال امام المؤمنين اذا علمنا الايمان على التصديق فلا يفتقر تصديقه  
تصديقا كما لا يفتقر علم علم ومن علم على الطاعة بغيرها وعلمنا وقد قال عليه السلام لا يفتقر كذا  
القول بانه يربط الطاعة وينقص بالمعصية ونحن لا نرى في الايمان على تدرج كونه اسما للعلم  
اول بان لا يفتقر الزيادة والنقصان اما اول العلم لا يفتقر الزيادة والنقصان الكلي ليكون زيادة ولا يان وانه  
ليكون ناقصا واما بان العلم احد لا يستكمل الايمان فلو الزيادة على لم يكتم لان العلم هذا انما  
يرتبط على من يقول بانشاء الايمان بالشاء الاعمال او الزركي كما هو مذهب المعتزلة على من يقول بانها  
ما بين التصديق كما هو مذهب السلف الا ان الزيادة والنقصان على هذا يكون في حال الايمان لا في  
احده وهذا قال امام الرانزي وجه التوفيق ان ما يدل على ان الايمان لا يتفاوت محروفا الى العلم  
وما يدل على انه يتفاوت محروفا الى الكامل منه ولما قيل ان يقول لانهم ان التصديق لا يتفاوت  
بل يتفاوت قوتاً وضعفاً كما في التصديق بطول الشمس والتصديق بكثرة العلم لانه انما تنسب الاعتقاد  
الغالب للتفاوت او مذهب عليه ولا شك في كافي التصديق الاجمالي والتفصيلي للملاحظة لبعض التاميل  
واكثر واكثر فان ذلك من الايمان كونه تصديقا باجابه النعم اجمالا لا تفصيلا اجمالا وتفصيلا تفصيلا  
لا يقال الواجب تصديق يبلغ هذا يستقيم فملا يتفاوت لان التفاوت لا يتصور الا باجتهاد  
النقص لا ينافي اليقين من كمال العلم والمعرفة فكثير من غير التصديق ولو سلم انه التصديق و  
ان المروءة ما يبلغ هذا لا يعان واليقول ويصدق عليه العمل المستقيم ويكون تصديقا فلهذا علم

فلا تفتي

شیء میں

بانتقا، الامان

عن كل  
الاسلام







[illegible]

فقبل الرسالة اقبل حريته من الرسالة  
التي بعث بها ثم ان النبي عليه السلام لما أتى  
البحر فأتى وقال انا رسول الله اليك  
قال الخبيث قال ذلك الرسول الذي وكفه  
مع اسلك في بيتك قال ذلك  
لم يبلغ عليه صلوة لان الله لم يبع  
اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا  
رسول الله فاذا كانت الرسالة لا يثبت  
بالتمليك فكيف يحصل معرفة النبي من  
لسان الآباء والاسلاف  
كذا في اصول الفقه للامام الرازي

من مجموع من شئ من ذلك بل علم أبوهم كفى فان بنوا ذلك على ان ترك النظر كبرية لم يحج الى الجان اذا اولت  
ويخرج من الرجل فياذا كانت في سنة صاحب الكبر وفوقه وان ارادوا ان مثل هذا التصديق  
لا يكون في الايمان او لا ينفع ففسدوا في هذا التصديق ومن وجه الاول ان حقيقة الايمان او خال  
النفس الايمان من ان يكون مكذوبا ومخدوعا ومبني على انه افعال من الامن التعبد والعبودية  
كانه صار وامن في كل ما يكون بالعلم وانه يجعل متعلما بالجزء مثل العبد به والاباء مع فلان  
عند ملاحظة الاستغفار من الامن ان يقال معناه امنه الى الله والكليل على مخرج من المنة وذلك  
بالصدقين سواء كان من اجل اولادهم كما لا من من الا يكون مكذوبا او مخدوعا يحصل للاعتناء بالدار  
وان كان من غير ذلك ان الواجب هو العلم ولكن لا يكون الا بالضرورة والاستدلال والافضل في تقدير  
الدليل وانه لا نزاع في وجوب النظر والاستدلال بل في ان ترك هذا الواجب يوجب عدم الاعتناء بالتعبد  
على انه بما يقال ان المقصود من الاستدلال هو التوصل الى التعبد ولا عبرة بانعدام الوسيلة للحصول  
المقصود الثالث ان الاصل الذي يتلوه ان كان باطلا فتعبد به بطلان التعبد باليهود والنصارى  
والجوس وعبد الاوثان اسلافهم وان كان حقا فتعبد به ان يعلم بالتعبد بغيره او بالبرهان فتناقض وانه  
بان الكلام فيما علم حقا بالبرهان لا يحكم اني علم بالبرهان كونها من دين الاسلام ان من اعتقده بالتعبد  
من يكون مؤمنا بوجوب عليه احكام المؤمنين في الدنيا والاخرة وان كان عاصيا بتركه النظر والاستدلال وانما قال  
ان القول بخوارزمية التعبد ان لم يكن من اجل فباطل وان كان فبقا قضي فاعلمه فاسم الايمان بالمقصود  
ان التعبد لا يكون في المخرج من غير الواجب فواجب العلم على مولا الاسلام وبعض من الوجه في ذلك  
لاننا نعلم اننا لا نعلم في ولا حاجة الى من الرجوع الى العبد بالحق والاباء على وجوب النظر  
والاستدلال على انه على من الكعبين الى ابي عيسى وجميع اخوان من المعتزلة من كل انظر وهم  
ارباب النظر منهم من كلف التعبد والنظر ومن العوام والعبيد وكثير من النصارى الجور من النظر  
في الاكثية فتبين ما من الله عليهم فكيف المخرج دون البطلان والظن الصائب دون الخطأ  
وذكر بعض المتأخرين منهم ان العاجزين كلوا ان يسعوا او ايل الدليل التي يضاهي الى الالهام  
فان يقولوا كما هم ومن اصحاب الجمل ولا يكتفون بانهم على الصانع وان لم يكن لهم الوقوف عليها فليسوا  
مكتفين اصلا ولما طعنوا للاشتغال المكلفين بهم في الدنيا وهم كثير من العوام والعبيد والنصارى  
ومصاب الجمل عند التكليف هو الذي يعتقد الجمل التي اتفق عليها العمل الملة ولا يدخل في الاختلاف  
لما يعتقد ان ما وافقت منها كل الجمل في ما وافقها فباطل وكل الجمل من ان الله لا يترك الجمل ولا يترك  
والفقير احمد

على العلم بالحقيقة لعدم جواز  
تقليد الباطل

البراني



التيه

فائدة علمية  
في سيرة الشافعية

فیروز

五

لوازم التجهيز

فوائد  
في تفسير أسماء  
الصفات



















Handwritten text in Arabic script, likely a continuation of the preceding text, mentioning "الحمد لله" (Praise be to God).

— 19 —

والله اعلم  
بما فيه  
السلام

المحرز بالكتاب  
المجلد بفتح  
الكتاب

الزكاة

الموقع

تقدیم

44

والله شين

الحمد لله











































عن النبي صلى الله عليه وسلم

خص الله به تعليم كل المخلوقين في الامور الدنيوية والدينية...  
...فان الله تعالى قد علم ان كل المخلوقين...  
...فان الله تعالى قد علم ان كل المخلوقين...  
...فان الله تعالى قد علم ان كل المخلوقين...

الحمد لله رب العالمين

مسند ابن ابي شيبة  
الكثير من الحديث  
في فضائل النبي صلى الله عليه وسلم  
في فضائل الصحابة  
في فضائل التابعين  
في فضائل السلف  
في فضائل الخلفاء  
في فضائل الولاة  
في فضائل القضاة  
في فضائل الشيوخ  
في فضائل الصالحين  
في فضائل الساجدين  
في فضائل الصائمين  
في فضائل الصالحين  
في فضائل الساجدين  
في فضائل الصائمين

الحمد لله رب العالمين

الحمد لله رب العالمين

عن النبي صلى الله عليه وسلم

يحيى الله به تعليم كل المخلوقين في الامور الدنيوية والدينية...  
...فان الله تعالى قد علم ان كل المخلوقين...  
...فان الله تعالى قد علم ان كل المخلوقين...  
...فان الله تعالى قد علم ان كل المخلوقين...

الحمد لله رب العالمين

الحمد لله رب العالمين

الحمد لله رب العالمين

الحمد لله رب العالمين













بسم

مجلس

81

511

1

20

10

عبد

44